JACINTO CHOZA

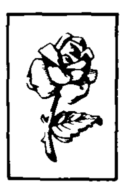
MANUAL DE ANTROPOLOGIA FILOSOFICA





EDICIONES
RIALP

MANUAL DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



JACINTO CHOZA

MANUAL DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

ISBN: 84-321-2462-1
Depósito legal: M. 42.372-1988

Impreso en España Printed in Spain

Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

A mis maestros,
a mis colegas,
a mis alumnos

INDICE

PROLOGO

Escribir un manual casi siempre es un acto temerario, porque cuando se tienen fuerzas para hacerlo no se dispone todavía de un saber suficientemente extenso, profundo y, sobre todo, equilibrado, y cuando se tiene ese saber lo más probable es que ya no se cuente con la fuerza necesaria y, sobre todo, con la agilidad requerida para desechar los propios esquemas a beneficio de planteamientos que van apareciendo y que pueden suministrar mejores claves explicativas. Es un acto temerario porque lo más probable es no dar en la diana.

Si además se trata de un manual de Antropología filosófica, la temeridad aparece en algunos sentidos como revestida de caracteres más graves. En estos años la Antropología filosófica y, en general, la Antropología, aparece como una especie de hydra de cien cabezas, como una masa movil de saberes muy heterogéneos. No pocos esfuerzos se han dedicado y se siguen dedicando a cuestiones de delimitación conceptual de la materia y de análisis de la consistencia y adecuación de los métodos. Se van proponiendo programas para llevar a cabo esa antropología que realice la síntesis entre las ciencias sociales, las ciencias humanas y la filosofía, esa síntesis que se echa en falta desde demasiadas perspectivas y desde no pocos ámbitos de conocimiento.

Elaborar esa síntesis entraña además la dificultad de que el "mapa" en cuestión integra territorios cuyas fronteras son móviles. Los saberes a conectar alteran sus contenidos, sus relaciones con otros, y las características de sus objetos, con más rapidez de lo que se han alterado los mapas políticos de Europa y Africa en lo que va de siglo. Un manual no tiene por qué ser una obra perenne, pero sí tiene que ser util, que proporcionar una orientación entre los saberes, y las bases de todo sistema de orientación han de tener una cierta perennidad. En este sentido la geografía física suministra una cierta base estable a la geografía humana, y la Antropología filosófica aspira a cumplir una función análoga en relación con el conjunto de saberes que versan sobre el hombre, sobre todo si la demanda de mapas es amplia y perentoria.

Sirva la perentoriedad de la demanda como justificación para la acción temeraria, y las dificultades apuntadas como atenuante para las deficiencias que se encuentren.

Puede decirse que en lo que va de siglo se han levantado demasiadas voces proclamando la muerte del hombre y su reducción a objeto de las ciencias naturales

formalizables, por una parte, mientras que por otra se ha apelado a la antropología y a las humanidades como la tabla de salvación en medio de esa especie de naufragio que se suele denominar crisis de la civilización occidental, o de otras maneras análogas. Las voces han sido lo suficientemente numerosas y las proclamas lo suficientemente llamativas, como para justificar ese intento temerario que se puede enunciar con el famoso "calculemus" leibniziano: vamos a hacer inventario y balance, a ajustar las cuentas. Los programas iconoclastas de los últimos siglos han sido muy aleccionadores. La fiebre de la praxis suele ser muy aleccionadora, sobre todo cuando ya ha pasado, porque entonces da tiempo a pensar y hay sobre qué hacerlo. Entonces pensar puede experimentarse como lo más necesario.

Que la religión y el derecho son el opio del pueblo y el instrumento opresor de la clase dominante, o que la filosofía y la moral son los trucos de los débiles para arruinar las fuerzas de la vida, son tesis que en un determinado momento se presentan con una verosimilitud tan diáfana, y llegan a ser enarboladas con una autenticidad tan firme, que producen grandes terremotos socioculturales. Pero despues de que las acciones transformadoras han ido alcanzando sus objetivos, la sospecha de estar incurriendo en una especie de inocente maniqueismo llega como un toque de queda al pensamiento.

Esas tesis enuncian hechos tan indignantes y encierran promesas tan consoladoras, que casi no dejan tiempo para preguntarse cuanta verdad encierran. Pero después de un buen número de transformaciones el pensamiento vuelve de nuevo a adoptar la actitud interrogativa.

Desde esa actitud del pensar, la tesis de que determinados factores culturales son represivos y por lo tanto falsos, levanta una cierta sospecha no solo en el sentido de que resulta demasiado simple para ser verdadera, sino también en el sentido de que muestra demasiada facilidad para ser interesante.

Sostener, por ejemplo, que la religión es el opio del pueblo y por lo tanto es falsa suena ahora un tanto ingenuo. Pero si se sostiene que la religión y el derecho, la filosofía y la moral, son los más contundentes instrumentos de opresión y de degradación humana, pero precisamente porque son verdaderos y valiosos, entonces el asunto empieza a ponerse interesante.

En efecto, si después de un número de experiencias amplio, y lo bastante fuertes, se acaba comprendiendo que en un sentido u otro todo el mundo tiene razón, y que en eso estriba precisamente la tragedia de la humanidad, entonces lo más oportuno, incluso lo más perentorio, es pararse a pensar; intentar trazar un mapa de la existencia humana lo más verdadero posible, que permita entender su complejidad con la mayor claridad alcanzable y, consiguientemente, orientarse un poco en ella.

El primer problema que aparece entonces es que hay muchas perspectivas, muchas investigaciones realizadas, y un saber acumulado y disponible que resulta inabarcable. Hay mucho más saber objetivo que capacidad subjetiva de asimilarlo, con lo que el ser humano se encuentra en una de las situaciones más paradójicas que le cabe afrontar: encontrarse perdido en el saber, que es justamente lo que le permite orientarse. Y este problema ya apunta a un objetivo: se trata de construir un saber a escala humana. Incluso resulta dudoso que se pueda llamar saber a un conocimiento que excede cuantitativamente la capacidad subjetiva, por-

que, o se dispone de un "servomecanismo" que permita manejarlo, o habría que caracterizalo como lo que se sabe en general pero que nadie en particular sabe, como un saber al que ningún sujeto singular tiene acceso. Pero el saber al que no se tiene acceso es también uno de los modos de definir la ignorancia.

Construir un saber sobre el hombre "a escala humana", ordenando en una secuencia articulada y manejable esa pluralidad de saberes inabarcables en el sentido antedicho, es el objetivo que motivó la composición de este manual. A tal efecto se han tomado tres ejes como coordenadas fundamentales: el lenguaje ordinario, las ciencias positivas y la filosofía.

El lenguaje ordinario es el primer punto de partida y el último marco de referencia en el que se plantean y, en su caso, se resuelven los diversos problemas científicos y filosóficos, y los variados conflictos existenciales. Es la expresión más completa con que se cuenta del "mundo de la vida", y el ámbito en el que puede acontecer el acuerdo de los espíritus. Si la disociación entre vida y ciencia ha de ser superada de algún modo, tiene que serlo integrando el saber científico con el saber común vigente en el medio sociocultural, los lenguajes científicos especializados con el sentido común propio de cada tiempo y cada lugar. Por eso he procurado referir los problemas y las formulaciones científicas y filosóficas, a experiencias y expresiones de la vida diaria real. Por lo demás, este es un procedimiento bastante común en la docencia y, en general, en todo desarrollo que incrementa el saber: explicar lo menos conocido en términos de lo más conocido.

El segundo eje ha sido el de las ciencias positivas. Hay una considerable masa de conocimientos sobre el hombre, adquiridos por las ciencias positivas, tanto naturales (especialmente la biología y la medicina), como humanas y sociales. Y no es infrecuente encontrar elaboraciones teóricas globales sobre el hombre llevadas a cabo desde esas diversas ciencias particulares, cuya deficiencia más común es precisamente la particularidad. Se puede construir una teoría completa sobre el hombre a partir de determinados hallazgos científicos, tomando como eje unas determinadas verdades, pero lo más probable es que resulte en algún sentido parcial, y que deje una insatisfacción de fondo, abierta por la sospecha o la convicción de que el hombre es algo más complejo de lo que aparece en ella.

La referencia de los diferentes hallazgos y concepciones antropológicas de tipo científico a la filosofía, en cuanto que saber máxima amplitud es, en principio, el modo de superar el particularismo de la ciencia, o sea, los inconvenientes de la especialización.

El tercer eje ha sido la filosofía. La escisión entre filosofía y ciencia, por una parte, y entre filosofía y vida diaria, por otra, no es menor que la que se da entre ciencia y vida. Si la filosofía y la ciencia no tuvieran un sentido preciso para la vida de los hombres, no merecerían ningún aprecio por su parte, y cuando dicho aprecio falta puede tomarse como índice de una cierta alienación entre vida y saber que resulta nociva para ambos.

Devolver la filosofía a la vida quiere decir mostrar que los problemas y formulaciones filosóficas son, en buena parte, problemas de la vida ordinaria humana, y que sus expresiones técnicas tienen su correlato en expresiones del lenguaje ordinario.

Por otra parte, articular la ciencia y la filosofía también es, en buena parte, mostrar la correspondencia entre problemas y formulaciones de la ciencia positi-

va, y problemas y formulaciones de la filosofía. Por eso también he procurado señalar analogías y correspondencias entre términos científicos y la terminología filosófica.

Este procedimiento entraña una dificultad adicional, y es que, así como se puede hablar de una terminología científica porque, con más o menos acuerdo, la hay para cada ciencia, no ocurre lo mismo con la terminología filosófica. No se puede decir que haya una terminología filosófica, y cuando uno se inicia en la filosofía, incluso cuando se concluye la licenciatura en filosofía, se tiene la impresión de que se han encontrado numerosas concepciones globales de la totalidad de lo real, pero incomunicables entre sí. Por eso es frecuente tener la impresión de que mientras que la ciencia, cada ciencia, es una, la filosofía es más bien un mosaico de concepciones irreductibles a la unidad.

Por supuesto, esto constituye un "escándalo" para los filósofos, y no pocos de ellos han dedicado sus esfuerzos a neutralizarlo. Un esfuerzo de ese tipo, y la convicción de que es posible superar esa pluralidad irreductible, ha presidido el trabajo de elaboración de este manual.

La mayoría de los descubrimientos de la física (la ciencia paradigmatica durante las últimas centurias), y de las ciencias positivas en general, han sido realizados por investigadores que los formularon mal, imprecisamente o equivocadamente. Su mérito fue que realmente pusieron el dedo en la llaga, que apuntaron a fenómenos y a leyes efectivamente reales, y por eso, indagando sobre esa misma realidad, otros científicos posteriores pudieron corregir sus formulaciones.

Creo que en la filosofía ocurre lo mismo. Que a lo largo de la historia los filósofos han ido descubriendo nuevos fenómenos o nuevas leyes de la realidad globalmente considerada, o que la han analizado desde nuevas perspectivas, y que si realmente pusieron el dedo en la llaga, los filósofos posteriores han retomado y corregido sus planteamientos. Por eso también se puede decir que la filosofía es una, y puesto que su tema es la totalidad de lo real, se puede sostener con Leibniz que "todos los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas", pero —habría que añadir con Hegel— cada vez desde un nivel nuevo y más alto del desarrollo del espíritu.

La impresión de que eso no es así proviene de que, también con no poca frecuencia, los filósofos no tienen la suficiente fuerza para sostenerle la mirada de un modo nuevo a los fenómenos nuevos, y para examinarlos los extienden sobre las cuadrículas sistemáticas elaboradas en el pasado. E igualmente con no poca frecuencia llegan a centrar su atención sólo en la cuadrícula, y se olvidan de la realidad. Entonces la filosofía se convierte en una especie de botánica de las ideas disecadas, en una especie de museo del pensamiento pensado, olvidándose de cuál era la realidad a que se refería ese pensamiento, y de cuál es la realidad a la que ahora cabe referir ese pensamiento ya pensado de un modo nuevo, fecundo.

A menudo, en tratados de historia de la filosofía, se contraponen unos filósofos a otros, y se acentúan sus rasgos diferenciales, en parte por razones didácticas, y en parte también por razones de rigor hermenéutico.

Pero si en vez del punto de vista histórico, se adopta el punto de vista sistemático, como ha sido el caso en la confección de este manual, entonces el resultado es otro. Aquí, en lugar de contraponer unos filósofos a otros y de acentuar sus rasgos diferenciales, se ha hecho lo contrario, y también por razones didácticas y

por razones filosóficas. Por razones didácticas, para poner de manifiesto que los filósofos no son unos pensadores afectados por el prurito de la originalidad y de la demolición de las teorías rivales, sino unos seres humanos que, desde los tiempos de la antigua Grecia, tienen como pasión dominante el amor a la sabiduría, la voluntad de verdad. Por razones filosóficas, porque en un tratado sistemático lo que importa es que la realidad se muestre lo más completa posible como es, según las diversas exploraciones realizadas, más que los pormenores de una u otra de las exploraciones llevadas a cabo.

Desde esta perspectiva, se ha preferido la fidelidad a la realidad descrita (en referencia a las descripciones de la ciencia positiva y a las del lenguaje ordinario) más bien que la exactitud hermenéutica. Es una opción que quizá no fuera del todo legítima en un tratado histórico, pero que sí lo es en un tratado sistemático.

Así pues, como uno de los objetivos era mostrar la unidad y la continuidad del pensamiento filosófico a lo largo de la historia, puesto que no es posible integrar el lenguaje ordinario, el saber científico y las formulaciones filosóficas, si éstas no han sido previamente unificadas desde el punto de vista terminológico, se encontrará que frecuentemente se señalan analogías y correspondencias entre las diferentes doctrinas y los diversos sistemas filosóficos, para mostrar cómo expresiones conceptuales distintas aluden a un mismo fenómeno o a una misma cosa real, para poner de manifiesto el modo en que formulaciones teóricas diversas tienen un mismo referente.

Este procedimiento tiene sus inconvenientes porque puede dar lugar a no pocas imprecisiones, que desde el punto de vista historiográfico podrían resultar escandalosas. Para paliarlo he procurado indicar, en cada momento, que se trata de analogías, de correspondencias en sentido amplio, y no de igualdad estricta ni de identidades.

Me parece que este modo de hacer tiene más ventajas que inconvenientes desde el punto de vista sistemático. Pero quizá las tenga también desde el punto de vista histórico, porque el acercar mediante analogías a pensadores muy heterogéneos, puede dar lugar a una mejor comprensión de ellos y, eventualmente, a investigaciones en que se perfilen mejor su diferencias.

A parte de eso, he tomado de diferentes filósofos las nociones claves para una exposición lo más completa posible del ser del hombre y de la dinámica de su existencia, según me parecían más adecuadas para dar cuenta de un conjunto de fenómenos desde un punto de vista o desde otro. No se trata de que haya adoptado una actitud irenista o ecléctica; se trata de que comparto la tesis leibniziana y hegeliana anteriormente apuntadas. La circunstancia de que el intento no se haya logrado de un modo suficientemente satisfactorio (lo cual, naturalmente, es algo que corresponde señalar a la crítica) no anula ni resta validez a las mencionadas tesis.

En concreto, las nociones claves sobre las que está articulada esta antropología filosófica son: Las nociones platónicas de eros y de belleza; las nociones aristotélicas de enérgeia, psique, Nous y hábito; la distinción real tomista entre acto de ser y esencia; la noción de Vico de poíesis; las nociones kantianas de libertad y de genio; la concepción hegeliana de la dialéctica substancia-sujeto, del espíritu en sus tres niveles de espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, y la noción hegeliana de reflexión; la metafísica del arte y del juego de Nietzsche y su concepto de

voluntad; *las nociones husserlianas de* sintesis pasiva *y de* subjetividad empírica; *la concepción de Heidegger de la* diferencia ontológica *y de la* verdad como alétheia, *y, finalmente, la convicción de Freud de que el* amor *y el* trabajo *constituyen los dos ejes fundamentales de la existencia humana.*

Puede pensarse que la articulación de todas esas nociones en una concepción unitaria y congruente del hombre es inviable. Que es imposible integrar esas nociones sin violentarlas, y que si no se fuerzan la concepción del hombre resultante puede serlo todo menos unitaria y congruente. A eso se puede responder, en primer lugar, que todas esas nociones tienen referentes reales, que están elaboradas para dar cuenta de fenómenos y de cosas realmente existentes en el ser humano, y que si se dan conjuntamente en el ser humano también tiene que ser posible conjuntarlas en una descripción conceptual de lo que el hombre es.

En segundo lugar, hay que responder que, como ya se ha dicho, esas nociones no se toman en su sentido estricto, y ajustadas según la congruencia que tienen con el conjunto del sistema en que aparecen, sino según se ajustan al ser y a la existencia humanas reales.

En tercer lugar, hay que hacer notar que el ser y la existencia humanos tienen una unidad y una congruencia más programática que efectiva, o lo que es lo mismo, que la unidad y la congruencia del hombre es más bien problemática, y que por consiguiente su descripción conceptual no tiene por qué serlo menos, aunque en un sentido diferente. Es decir, si la concepción del hombre que se expone es tan unitaria y congruente que no corresponde con la realidad del hombre, entonces la descripción teórica es falsa si más; pero por otra parte, si esa concepción no es suficientemente explicativa, y no permite una comprensión de los fenómenos humanos (incluyendo los de desajuste y desintegración), entonces no es un saber, o no es el saber que se pretendía.

En cualquier caso, la cuestión de si ese es un modo adecuado de dar cuenta de la realidad humana o no, es algo que deberá juzgarse después de haber examinado el intento.

Por lo que se refiere a la bibliografía utilizada y al modo de utilizarla, se han seguido los siguientes criterios. Las obras filosóficas mas clásicas, que son conocidas por los estudiantes de filosofía, se han citado por parágrafos, capítulos, etc., para facilitar su consulta y localización en cualquier edición. Las monografías y obras menos conocidas se han citado según el procedimiento normal: autor, título, editorial, ciudad, fecha de edición y página. Siempre que ha sido posible se han citado ediciones en español, y siempre que me ha parecido oportuno he señalado lecturas adicionales como sugerencias por si se desean ampliar los temas. He procurado prestar atención a los tres grandes ámbitos culturales anglosajón, germano y latino, haciendo referencia a obras de cada uno de ellos.

Creo que, en conjunto, puede decirse que es un manual que abre y ordena problemas, analogando terminologías y épocas diferentes, y que constituye un mapa que comprende numerosos territorios por explorar y caminos que recorrer, sin cerrar ninguno. Si en las monografías especializadas es muy problemático decir que se ha agotado un tema, mucho menos puede decirse de un manual, cuyo objetivo es más bien el contrario, exponer abierta y ordenadamente la pluralidad de temas comprendidos en una materia.

Finalmente, tengo que dedicar un amplio capítulo a los agradecimientos. Considero que su extensión se compensa con la circunstancia de que nadie está obligado a leerlo, y se justifica con que yo me siento subjetivamente impulsado a hacerlo, porque en los cuatro años largos que me ha llevado la tarea, ha habido numerosas ocasiones en que he recibido ayuda de diversas personas, a todas las cuales debo de un modo u otro la terminación de este trabajo.

En primer lugar, quiero dejar constancia de mi gratitud a quienes fueron mis maestros a lo largo de mi carrera filosófica, y que lo han seguido siendo también a lo largo de mi carrera docente, los profesores Jesús Arellano, Leonardo Polo, Jesús García López y Antonio Millán Puelles. Y quiero manifestar también mi reconocimiento a los profesores Carlos París y Luis Cencillo, que junto con el profesor Arellano han sido los pioneros de la Antropología en España desde las secciones de Filosofía. De los seis, más de la mitad no estarán ya en servicio activo cuando este libro salga a la luz, pero de algún modo u otro está relacionado con el trabajo que ellos han realizado durante largos años en la universidad española.

Debo a dos buenos amigos, Alejandro Llano, catedrático de metafísica de la Universidad de Navarra, y Salvador Bernal, el impulso inicial para poner en marcha el proyecto de un manual de Antropología filosófica, y su continuo apoyo para que lo terminara. Y debo a otros dos buenos amigos, José Luis López y José Villalobos, ambos catedráticos de metafísica de la Universidad de Sevilla, el haberme ahorrado trabajo en la Facultad tomándolo ellos sobre sí, y de ese modo haber tenido más libertad de movimiento.

La asistencia técnica de diversos amigos, especialistas en otros campos del saber, me ha sido imprescindible. El matemático David L. Sands revisó los capítulos 3 a 6 y me proporcionó información y sugerencias en relación con ellos. José Lozano, catedrático de Física de la E.T.S. Ingenieros Industriales de Sevilla me ha dedicado muchas horas para aclaración de las cuestiones de física que yo le solicitaba. Muy especialmente tengo que agradecer su paciencia y su ayuda a Natalia López Moratalla, catedrático de Bioquímica de la Universidad de Navarra, y a Diego Mir, catedrático de Fisiología de la Universidad de Sevilla, por las horas que han gastado revisando las redacciones de diferentes capítulos, por las observaciones hechas en relación con determinados problemas, y por el aliento y los ánimos que me han dado en repetidas ocasiones con el interés y la ilusión que manifestaban por mi trabajo.

Me han sido de enorme utilidad y provecho las conversaciones con diversos profesores de psicología y psiquiatría, y quiero agradecer la atención con que han respondido a mis consultas José Giner y Jaime Rodríguez Sacristán, catedráticos de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Sevilla; Salvador Cervera, de la de Navarra; Alfonso Blanco, catedrático de Psicopatología de Facultad de Psicología de Sevilla; Pedro Mesa, profesor de la misma disciplina en la misma facultad; y José Manuel González Infantes, catedrático de Psiquiatría de la Universidad de Cádiz.

Considero inapreciable el valor de la información y de las sugerencias de algunos amigos juristas, en relación con diversos temas de los que he examinado. Debo dar las gracias en primer lugar a Luis Arechederra Aranzadi y a Angel López López, catedráticos de Derecho Civil de las universidades de Navarra y Sevilla respectivamente, que además me han alentado continuamente. Y debo dar las

gracias asimismo a Francisco Carpintero Benitez, profesor titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de Jerez, y a José A. Alvarez Caperochipi, profesor titular de Derecho Civil de la Universidad de Santiago de Compostela, cuyos trabajos han sido para mí muy sugerentes y cuya amistad siempre ha sido muy estimulante.

Juan José García Noblejas y Antonio Ruiz Retegui, profesores de las Facultades de Ciencias de la Información y de Teología respectivamente, de la Universidad de Navarra, son quienes más capítulos en sus diversas redacciones han leido, y quienes más me han animado en diversos momentos con su convicción sobre la utilidad que un trabajo así tenía para los ámbitos extrafilosóficos.

Entre mis colégas filósofos, me han hecho sugerencias sobre diversos capítulos Juan Arana, catedrático de Filosofía de la Naturaleza de la Universidad de Sevilla, Javier Hernández-Pacheco, catedrático de Filosofía alemana de la misma Universidad, y Luis Alvarez Munarriz, catedrático de Antropología de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de Murcia. Tengo que agradecerles tanto su interés profesional por mi trabajo como su amistad personal.

Jorge Vicente Arregui, profesor adjunto de Antropología filosófica de la Universidad de Navarra ha leido todos los capítulos y, al igual que yo mismo, los ha ido utilizando para sus clases. De ese banco de prueba que es el ejercicio docente han surgido también sugerencias que han quedado recogidas en el texto definitivo.

Me han hecho observaciones sobre diversos capítulos y me han animado de muchos modos Montserrat Negre, profesor titular de Metafísica de la Universidad de Sevilla, Pilar López de Santa María, profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de Sevilla, M.ª Avelina Cecilia, profesor titular de Antropología de Sevilla, Jesús de Garay, profesor titular de Historia de la filosofía Antigua y Medieval de Sevilla, y otros profesores de la Facultad de Filosofía de Sevilla, entre los que tengo que destacar a Manuel Pavón, Isabel Ramírez y Gemma Vicente, por su acogedor compañerismo y por su alentadora amistad, y a Manu Prieto.

A lo largo de todos estos años, y de algunos otros precedentes, he tenido no pocos alumnos que han manifestado un interés particular por la Antropología filosófica, y que al concluir sus estudios de licenciatura han acudido a mí para que les orientara o les dirigiera las memorias de licenciatura o las tesis doctorales, cosa que me ha beneficiado en gran medida, porque me ha permitido asomarme con más detenimiento a parcelas del saber a las que de otro modo quizá no me hubiera acercado tanto. De un modo u otro, eso también ha repercutido en beneficio de este trabajo, y por esa razón quiero dejar constancia de mi gratitud a todos ellos.

Entre quienes fueron en su día alumnos en la Universidad de Navarra, tengo que dar las gracias a M.ª Paz Ludeña, Pilar Choza, Inmaculada Alaiz, M.ª José Montes, Guillermo Echegaray, Ignacio Sanchez de la Incera, M.ª Carmen Martínez Sendra, M.ª Jesús Uriz, Gabriel Ginebra, María Elosegui y Manolo Fontán.

Entre quienes fueron en su día alumnos en la Universidad de Sevilla, tengo que dar las gracias a Cesar Moreno, Manolo Toribio, Ignacio Aymerich, Concha Diosdado, Carlos Durán, Inmaculada Acosta, Feli de Castro y Abel Feu.

No pocos de los problemas o de las cuestiones que me han plantedo quienes han sido alumnos míos, me han llevado a reflexiones y análisis más detenidos de

los que hubiera realizado yo solo, y en buena medida, la motivación para trazar esta especie de mapa de la existencia humana se debe a ellos: hacer un mapa que le sirviera a ellos.

Durante los cursos en que he realizado esta tarea me he alojado en el Colegio Mayor Guadaira, y también quiero dar las gracias a Luis Jesús Soto Urbón y a Victoriano Sainz, sus directores en estos años, por el interés que se han tomado por mi trabajo y los diversos modos en que me lo han facilitado. Asimismo, quiero manifestar también mi gratitud a Joseph G. Atkinson, de la Foundation for Culture and Education de Montreal, que me alojó durante el verano de 1987 permitiéndome así rematar definitivamente el libro.

Por último, quiero dar las gracias a Mercedes Pont Delgado de Cos, que en el último año y medio ha trabajado como secretaria en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla, y a su madre, Carmen Delgado de Cos Choza, por su preocupación por mi descanso y las atenciones que han tenido conmigo durante todo este tiempo, y a Mariqui Navlet.

Esta relación de reconocimientos quizá resulte prolija desde un punto de vista objetivo. Desde un punto de vista subjetivo, el mío, es bastante acorde con la estricta justicia. Aún hay más personas a las que tengo mucho que agradecer en relación con mi trabajo, pero que con este en concreto quizá tienen una conexión más indirecta o lejana.

Este libro probablemente resulte de alguna utilidad o interés para la mayoría de las personas que he mencionado, y espero que para otras que desconozco. Si efectivamente llegara a ser de ese modo, y se encontrara un cierto valor en él, no quiero que el mérito se me atribuya a mi solamente, sino que se reparta entre todas esas personas.

Montreal, 7 de agosto de 1987.

Primera Parte

LA CONSTITUCION DEL HOMBRE
BIOS Y PSIQUE

Capítulo I

OBJETO Y METODO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

1. EL OBJETO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Se pueden señalar tres grandes corrientes de la filosofía actual, que coinciden, en líneas generales, con las tres vías filosóficas abiertas a partir de Kant: 1) El movimiento positivista y analítico, 2) La filosofía dialéctica, y 3) El vitalismo, el irracionalismo y el existencialismo. La primera se centra preferentemente en la filosofía de la ciencia y en la lógica; la segunda en la filosofía social y política y en la filosofía de la historia, y la tercera en la ética y en la estética.

En las tres hay un replanteamiento de la metafísica y un desarrollo de ella en líneas diferentes que, en la segunda mitad del siglo XX, parecen converger o al menos requerir una cierta unificación. Y en las tres hay tematizaciones de problemas que atañen de un modo particularmente vivo al ser humano, y que podrían englobarse bajo la denominación de filosofía del hombre[1].

Puede señalarse, en términos muy generales, una cierta correspondencia entre esas tres líneas filosóficas y tres planos sociológicos en los que la filosofía se desenvuelve. La filosofía analítica se desarrolla a nivel básicamente académio; en las universidades y revistas especializadas, y se dirige preferentemente a la comunidad científica. La filosofía dialéctica se desenvuelve también en los ámbitos académicos, pero además busca la conexión entre filosofía y sociedad, y en ocasiones tiene su salida propia al foro político. La filosofía vitalista, teniendo también sede propia en los ámbitos académicos, se abre al gran público o al hombre de la calle en general, mediante el ensayo o la reflexión ética y estética, que tiene también como ámbito la prensa, la radio y la televisión. Esta correspondencia no es del todo exacta, pero a pesar de sus imprecisiones es util para situar la filosofía académica en el contexto de la vida real de la sociedad.

---

1. He expuesto de un modo más detallado la emergencia de esas tres corrientes y los aspectos del hombre sobre los que desarrollan su análisis filosófico en *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985. Para una exposición de la convergencia de esas corrientes en la segunda mitad del siglo XX, cfr. K.O. APEL, *Transformación de la filosofía*, 2 vols. Taurus, Madrid, 1983.

La Antropología filosófica se encuentra distribuída entre esas tres grandes corrientes. Cuando la filosofía analítica se ocupa de cuestiones de psicología, dedica una atención esmerada al tema de la identidad personal, y cuando la filosofía de la ciencia se ocupa de algunas relaciones entre la biología y la técnica, no pocas veces toca cuestiones como la de la relación entre mente y máquina o entre mente y cerebro, que pertenecen a la Antropología filosófica (menos veces toca el problema de la relación entre lo natural y lo artificial, que corresponde más bien a la metafísica).

En el plano de la filosofía dialéctica también aparecen temas de Antropología filosófica a propósito de los problemas que lleva consigo la articulación entre individuo y sociedad, o bien cuando se pretende una reivindicación del humanismo frente al positivismo científico.

Por último, casi todos los temas sobre los que se centra la filosofía vitalista, como el deseo, la construcción del sujeto, el sentido o sinsentido de la existencia, su interpretación, etc., se inscriben en el campo de la Antropología filosófica.

Pero con todo, no puede decirse que haya, dentro de esas corrientes, una Antropología filosófica enunciada como tal, un concepto de ella netamente delimitado o un objeto de ese saber con unos contornos bien definidos en relación con los saberes afines o limítrofes.

En realidad, el concepto de "Antropología filosófica", y su correspondiente objeto es muy reciente en la historia del pensamiento filosófico. Se remonta no más allá de los primeros años del siglo XX, cuando es acuñado en el seno de la corriente fenomenológica. Desde ella empieza a difundirse a partir, en concreto, de la obra de Max Scheler, en la que aparece, como título de uno de sus libros, la *Antropología filosófica*[2], que es asimismo utilizado por algunos filósofos posteriores como Cassirer, Hengstenberg, Landmann y otros[3].

Buena parte de los contenidos de la Antropología filosófica que surge en las corrientes fenomenológicas y existencialistas, se corresponden con contenidos de la antigua *Psicología racional*, tal como la concibieron Wolff y Kant, y también Hegel, y, anteriormente, la escolástica medieval, cuya Psicología racional se mantuvo en la enseñanza oficial de las instituciones católicas hasta hace pocos años. Pero como el método fenomenológico es bastante heterogéneo del racionalista y del escolástico, y más afín al de la crítica trascendental y al del idealismo trascendental, no pocos de los antiguos temas resultan alumbrados de modo nuevo.

Por otra parte, a esos contenidos de la antigua Psicología racional, se añaden temas nuevos como son el de la cultura y la historia, tan ajenos a la escolástica medieval y el racionalismo moderno, y tan propios de la filosofía trascendental, del vitalismo y del existencialismo.

---

2. Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*. Pertenece al *opus postumum*, pero en numerosos trabajos anteriores a 1929 Scheler la menciona con este título.
3. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1975. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1963. M. Landmann, *Antropología filosófica*, Uteha, México, 1961.

Así es como se perfila el objeto de la Antropología filosófica en el área cultural germánica, a partir de autores como Scheler y Cassirer, y así es como se configura también en el área cultural hispánica, que tradicionalmente ha prestado una preferente atención a la filosofía alemana.

Por lo que se refiere al *término* "Antropología" hay que hacer constar que es más antiguo que el *concepto* que se acaba de describir, y que designa un área de conocimiento coincidente en gran medida con la Etnología. Entendida en este sentido, la Antropología se constituye como ciencia y adquiere un amplio desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX en el mundo anglosajón, y también en el área cultural francesa desde comienzos del siglo XX.

La filosofía alemana del siglo XIX reserva el término "Antropología" para los saberes etnológicos o para aquellos saberes de tipo sociológico que se hacen cuestión de culturas particulares o nacionales. Este es, como es bien sabido, el caso de Kant, cuya *Antropología en sentido pragmático* se ocupa de los caracteres y de las culturas nacionales europeas, de la modulación cultural del temperamento humano, etc. Ciertamente Kant habla también de una Antropología trascendental, pero prefiere darle el nombre de *Metafísica de las costumbres*, o, desde otra perspectiva, el de *Crítica de la razón práctica*[4].

Por su parte, Hegel, en su sistematización más completa de la filosofía, es decir, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, agrupa bajo el enunciado "Antropología" el estudio de las diversas razas humanas y, en general, la mayor parte de lo que actualmente se entiende por Etnología, y bajo el enunciado "Psicología", el estudio del alma en su relación con el cuerpo, los deseos, la afectividad, la conciencia, la voluntad, la muerte, es decir, casi todo lo que Max Scheler considera como objeto de la Antropología filosófica[5].

A comienzos del siglo XX Scheler reivindica para la filosofía el término "Antropología" porque, a esas alturas de la historia cultural de occidente, el término "Psicología" se había emancipado de la filosofía y se utilizaba para designar una ciencia positiva de reciente creación pero que ya tenía bastante entidad.

En efecto. No sólo la mayor parte de los contenidos de la Antropología filosófica de Scheler quedan englobados bajo la denominación de Psicología en las obras de Hegel a comienzos del siglo XIX, sino que también a mediados de ese mismo siglo Kierkegaard denomina estudios "psicológicos" a la mayor parte de sus trabajos, y a finales del XIX Nietzsche continúa usando la misma denominación para un buen número de los suyos. Pero a partir del siglo XX la denominación "Psicología" tiene como referente más común el tipo de ciencia positiva cultivada por Wundt, Watson o incluso por el propio Freud.

Así pues, el término y el concepto de "Antropología filosófica" emerge en el área cultural germánica cuando la Antropología y la Psicología habían adquirido ya el estatuto de saberes positivos y habían alcanzado un grado de desarrollo y consistencia notable. En el mundo anglosajón, en cambio, el término "Antropo-

4. Para una exposición más detallada de estas concepciones kantianas de la antropología, cfr. *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, cit. Cfr. también el estudio introductorio de M. Foucault a la edición francesa de la Antropología de Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, París, 1979. Hay que advertir que cuando Kant habla de Antropología trascendental no siempre se refiere a las dos obras mencionadas.

5. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafos 388-412 y 440-482.

logía filosófica" es muy poco utilizado; se usa el término "Psicología filosófica", pero designa preferentemente el contenido de la antigua Psicología racional sin acoger los temas de la cultura y de la historia, que quedan más bien remitidos a la Antropología y Sociología en cuanto que saberes positivos, o a la Filosofía social y a la Filosofía política.

El choque entre la Antropología positiva y la Filosofía, y la gran eclosión de la Antropología en la Europa continental, se produce tras la segunda guerra, y especialmente en Francia en la década de los 60, con la difusión de las investigaciones estructuralistas.

El estructuralismo francés recoge, por una parte, la antropología etnológica, por otra, el psicoanálisis, y por otra, unos determinados métodos provenientes de la lingüística, para proponer, con todo ello, una concepción del hombre que, por apoyarse también en la filosofía trascendental (crítica, materialista o idealista), tiene alcance filosófico y parece mostrarse como la vía para la deseada síntesis de todos esos saberes sobre el hombre.

Esa síntesis también había sido iniciada por la Antropología filosófica germánica. Y de manera similar a como ésta tuvo un declive que coincidió con el comienzo de la segunda guerra, el estructuralismo francés también experimenta un declive a finales de los 70, en el sentido de que deja de considerarse como la gran panacea para la síntesis de los diversos saberes sobre el hombre.

Pero de todas maneras, la aspiración a la síntesis es algo que parece consolidado. El problema es satisfacer dicha aspiración. La Antropología filosófica tiene por objeto el hombre, el ser humano, pero como los saberes sobre el hombre se han incrementado mucho en número, y en amplitud y profundidad, han ido convergiendo y han entrado en conflicto en diferentes niveles.

Parece que la articulación congruente o armónica entre todos esos saberes compete a la Antropología filosófica, que la síntesis compete a la filosofía, pues la filosofía es el saber más general que, por refererirse a las últimas causas y a los primeros principios, puede y debe integrar los saberes particulares en un nivel de comprensión más profundo, y más acorde con la exigencia de saber del espíritu humano, que aspira siempre a la totalidad.

La Antropología filosófica aparece así como un saber que tiene por objeto al hombre, y que, a tenor del grado actual de desarrollo de los saberes, se constituye como una síntesis de conocimientos aportados por las ciencias biológicas, las ciencias humanas y las ciencias sociales, en el plano filosófico, lo que en último término significa una comprensión metafísica de cuanto las ciencias positivas han aportado al conocimiento del ser humano.

La filosofía, las ciencias biológicas, las ciencias humanas y las ciencias sociales han tenido desarrollos en cierto modo autónomos y heterogéneos en relación con el tema del hombre. Precisamente por eso dicho tema aparece como muy fragmentario, amplio, disperso y, consiguientemente, casi como inarbacable, pero así es, por problemático que aparezca, el objeto de la Antropología filosófica[6].

---

6. Para una exposición más detallada de la relación de la Antropología filosófica con los saberes positivos sobre el hombre y con los diferentes campos de la filosofía, y para una visión más detenida de las dificultades que la síntesis indicada lleva consigo, cfr. *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, cit. Para una visión panorámica de la Antropología filosófica en el área cultural

2. EL METODO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

No pocas veces resulta decepcionante, aburrido y, peor aún que eso, esteril, la descripción minuciosa de unos instrumentos y de su correcta utilización, en una tarea que no puede comprenderse bien hasta que no se ha empezado a desarrollar y no se han cometido suficiente número de equivocaciones. Se aprende a hacer algo haciéndolo, también cuando lo que se hace es *teoría*.

Por otra parte, el detenerse demasiado en el instrumental lleva consigo el riesgo de quedarse prendado de él, si se experimenta una especial inclinación por la exactitud de los formalismos. Un sector de la epistemología contemporánea ha reaccionado contra este "metodologismo" por considerarlo precisamente estéril o nocivo para la ciencia, y ha levantado la bandera de un anarquismo epistemológico: un método es bueno si sirve para obtener un conocimiento nuevo, si ayuda a descubrir algo, por consiguiente, si de lo que se trata es de averiguar o de resolver enigmas, todo vale con tal de que se resuelvan[7]. Y una vez después de haber resuelto los enigmas, puede contarse a los demás el camino (el *método*) que se siguió para conseguirlo.

Ese camino nuevo descubierto es máximamente util para resolver problemas pertenecientes al mismo género: ahorra mucho tiempo porque puede evitar extravíos, y hace aumentar el rendimiento del trabajo intelectual, aunque se aprenda mucho extraviándose, y se aprenda mucho precisamente a cerca de los caminos.

La experiencia del extraviarse está suficientemente asegurada, por otra parte, como para tomarse el trabajo de fomentarla. Basta simplemente con no tomarse el trabajo de impedirla a toda costa, y eso es el metodologismo. Si se determinan como caminos canónicos unos cuantos y sólo esos, se asegura la eficacia en la resolución de problemas pertenecientes a esos géneros (e incluso puede confiarse a las máquinas su resolución), pero se asegura a la vez que no se percibirán y, sobre todo, no se resolverán, problemas pertenecientes a géneros distintos.

Con eso ya va dicho que hay una correspondencia entre temas o problemas y métodos. Pero también uno de los mayores defensores de la necesidad de congruencia entre tema y método en toda la historia de la filosofía, Hegel, que probablemente haya llevado la reflexión sobre el método más lejos que nadie, ha sostenido muy firmemente que los métodos del pensamiento, los caminos por los que el pensamiento obtiene sus contenidos y los modos en que el pensamiento funciona, no pueden determinarse hasta después de que haya funcionado, hasta después de haber pensado[8].

Así pues, el anarquismo metodológico también tiene sus límites. Todo método es bueno para resolver enigmas con tal de que los resuelva. Efectivamente, *con tal de que los resuelva*, pero no si no los resuelve, y resulta que sólo los re-

---

española, cfr. J. Choza y J Vicente, *La Antropología filosófica en España*, en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, septiembre de 1986. Casi todo lo expuesto aquí es reproducción de una parte de esa ponencia.

7. Cfr. P Feyerabend, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1975.

8. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 10 y ss. Cfr. H.G Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1980, cap. III.

suelve si hay un ajuste o una congruencia entre el método y el problema. Si no hay esa congruencia, el metodologismo más totalitario y el más libertario anarquismo epistemológico quedan igualados en su punto de partida y, sobre todo, en su término: no conducen a la solución de los problemas.

La Antropología filosófica, teniendo un objeto con las características que se han descrito, es un saber cuyo problema consiste en realizar una síntesis, y una síntesis entre saberes muy heterogéneos, y que por lo tanto están elaborados según métodos muy heterogéneos.

La síntesis en cuestión requiere por tanto combinar e integrar datos heterogéneos y, precisamente por eso, combinar e integrar métodos heterogéneos. No existe el método de los métodos. Si acaso, el método de los métodos, el plano común y el procedimiento común en que los diferentes métodos dialogan, se comunican y consiguen o no consiguen un mutuo entendimiento, es el lenguaje ordinario, el sentido común, pero justamente eso no es un método y no puede constituirse como método, porque es justamente el suelo del que todo conocimiento controlado parte y no puede ser controlado desde fuera de él porque él es la última instancia de control. Por eso la filosofía, en cuanto saber de ultimidades, no puede perder de vista ese suelo, ese fundamento, y tiene que tematizarlo si no quiere ella misma ser un saber descontrolado y a la deriva.

Pues bien, sobre ese suelo se aprende que los modos de funcionar el pensamiento son plurales e irreductibles entre sí, que no pueden ser reducidos a un sólo modo de funcionar, que lo que se aprehende según un determinado modo de saber se aprehende sólo según ese modo, y que con otros aparecen otros problemas y se llega a otras soluciones[9].

El método de la Antropología filosófica, según el carácter de síntesis que se ha dicho tiene su objeto, es una combinación del método de la ciencia empírico-positiva, que desde el punto de vista de la filosofía se puede considerar como *un* método (aunque, por supuesto, desde el punto de vista de la propia ciencia positiva son *muchos*), y los tres métodos según los cuales el pensamiento filosófico ha logrado sus mayores desarrollos y ha ido dando respuesta a los problemas que en su horizonte se presentaban, a saber, el método inductivo-deductivo de la ontología clásica (antigua y medieval), el método reflexivo-trascendental de la filosofía moderna y el método analítico-fenomenológico de la filosofía contemporánea[10].

El método empírico-positivo se corresponde con el punto de vista de la *exterioridad objetiva*, porque los hechos empíricos no solamente son exteriores al sujeto, sino también recíprocamente exteriores entre sí, y la ciencia consiste en encontrar unas leyes *objetivas*, formuladas *objetivamente* en el pensamiento y contrastables con la exterioridad, de forma que lo que era recíprocamente exterior en la exterioridad resulte *objetivamente* conectado según unas leyes que el pensamiento descubre y puede contrastar con la exterioridad.

El método inductivo-deductivo de la ontología clásica se corresponde con el punto de vista de la *interioridad objetiva*, porque la ontología clásica, a partir de

---

9. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I, EUNSA*, Pamplona, 1984.
10. Para una exposición más detallada de la génesis y características de estos métodos, cfr. *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, cit

hechos empíricos que son recíprocamente exteriores, busca inductivamente la esencia o el ser más interior y unitario de cada tipo de realidad, para determinar su naturaleza *objetivamente*, y para deducir, a partir de ella, otras características y peculiaridades ya sean también empíricas o no. Aquí, determinar la naturaleza de algo *objetivamente* quiere decir averiguar cómo es una realidad *en sí* misma considerada, independientemente de cualquier subjetividad.

El método reflexivo-trascendental y el analítico-fenomenológico de la filosofía moderna y contemporánea se corresponde con el punto de vista de la *interioridad subjetiva*, porque analiza, mediante la reflexión, cómo está constituída la subjetividad para averiguar en qué grado las condiciones de objetividad o de subjetividad de lo que se conoce las pone la subjetividad o las pone la realidad extrasubjetiva, y para averiguar qué tipo de armonías y disarmonías hay entre esas dos realidades, la realidad que no es subjetividad y la realidad que sí es subjetividad (en concreto, el hombre o el espíritu humano, o el espíritu en general).

Hay un cuarto punto de vista que es el de la *exterioridad subjetiva*, porque las realidades que son subjetividad (los seres humanos) exteriorizan o expresan en el exterior su propia realidad de un modo en que no lo hacen las realidades que no son subjetividad: es todo el orden de las realidades artificiales o de los entes culturales.

Por una parte, este punto de vista engloba a los otros tres, puesto que la ciencia positiva, la filosofía objetiva y la filosofía de la subjetividad, son realidades culturales, y pueden ser estudiadas desde este punto de vista.

Pero por otra parte, la exterioridad subjetiva no es solamente un punto de vista sino también un conjunto de realidades (entes culturales), que pueden ser estudiadas desde el punto de vista de la exterioridad objetiva y resulta una ciencia positiva de la cultura (las Antropologías positivas), desde el punto de vista de interioridad objetiva y resulta una Antropología filosófica de determinadas características (Antropología metafísica, ontología de la cultura, etc.), y desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, y resulta una Antropología filosófica con otras caractrísticas (Antropología trascendental, fenomenología existencial, etc.).

Las ciencias positivas pueden prescindir de las tres perspectivas últimas, o, mejor dicho, tienen que hacerlo, y las diversas ramas de la filosofía (la filosofía de la naturaleza, la lógica, la ética y la metafísica) pueden situarse en sólo una de esas tres y realizar sus desarrollos en ella sin que resulten excesivamente parciales. Pero la Antropología filosófica necesita combinar las cuatro si quiere dar cumplida cuenta de su objeto.

Una realidad como el cuerpo humano ha de ser considerada desde el punto de vista de la exterioridad objetiva para averiguar aspectos que de otro modo no se conocerían, como por ejemplo el funcionamiento neurofisiológico, que aporta no pocos conocimientos sobre el hombre y que pertenecen a la ciencia empírico-positiva.

Si el cuerpo, por otra parte, no se analiza desde el punto de vista de la interioridad objetiva, no se averigua suficientemente qué significa ser cuerpo en relación con lo que no lo es, qué significa estar vivo en relación con lo que no lo está, y qué significa muerte en relación con lo que significa inmortalidad.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva aparece el cuerpo como un factor constitutivo de la identidad personal, y puede plantearse la cuestión de qué quiere decir identidad personal, y cómo se realiza y cómo se descompone.

Finalmente, desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva el cuerpo da lugar a unas manifestaciones del sujeto que sólo existen en esa exterioridad intersubjetiva y que sólo son posible por el cuerpo, como son los utensilios y artefactos técnicos, las normas jurídicas y el lenguaje, que condicionan cómo se vean las cosas desde los otros tres puntos de vista, y que a su vez pueden ser estudiadas desde ellos poniéndose de manifiesto diferentes dimensiones de su realidad.

Esto constituye una exposición muy somera del método de la Antropología filosófica, en relación con la peculiar complejidad de su objeto. Estos métodos hay que aplicarlos a cada tema o a cada aspecto de la realidad humana que se considere, en mayor o menor medida cada uno o todos en simultaneidad según lo requiera la cuestión. Y la cuestión es también la que decide acerca de la corrección o incorrección con que se haya utilizado el método o los métodos.

Capítulo II

LA ESCALA DE LA VIDA. EL SISTEMA ECOLOGICO

1. DE LO INORGANICO A LO ORGANICO. EXTERIORIDAD E INTERIORIDAD

En la "Introducción general" a las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, que Hegel redactó en noviembre de 1830, expone su teoría de la evolución en términos de despliegue de la razón considerada como substancia. La razón "es la *substancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de éste su contenido: *substancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad[...]; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad"[1].

Para aclarar y precisar el concepto de *potencia*, Hegel recoge la noción aristotélica de *dynamis*, en su doble sentido —tal como se lo diera Aristóteles y la tradición aristotélica posterior— de pura posibilidad y de capacidad de realización de esa posibilidad, es decir, en el sentido de máxima imperfección y de fuerza perfeccionante[2].

Por otra parte, para aclarar y precisar su concepto de *razón* como aquello que rige la totalidad de lo real en su constitución y desarrollo, recoge la noción de *Nous* tal como la acuñara Anaxágoras y la de *Providencia* tal como se formula y concibe en el cristianismo y la tradición cristiana. Y al recoger la noción de *Nous* hace también suya la queja que Sócrates dirigiera a Anaxágoras, en el sentido de que resulta decepcionante establecer como principio explicativo radical algo que luego no es tenido nunca en cuenta a la hora de explicar efectivamente la constitución y desarrollo de lo real[3].

1. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Introducción general, cap. 1. En la edición española de Alianza, Madrid, 1980, pag. 43.
2. *Ibidem*, cap. 3, pp. 132-133.
3. Cfr. Hegel, *op. cit.*, pp. 49 ss. El reproche de Sócrates lo recoge Platón en el *Fedón* (97 b y ss.):

Pues bien, a lo largo de la historia de la filosofía se ha sostenido de diversas maneras que todo lo que hay es inteligible, que "ens et verum convertuntur" (el ente y lo verdadero se convierten entre sí), que todo lo real es racional y viceversa, y toda la historia de la ciencia es la historia de los afanes por descubrir las leyes (el logos, la razón) que rigen lo real. Desde su más remoto principio existen en la naturaleza esas leyes, esa razón, pero la naturaleza no lo sabe. La naturaleza funciona con una razón de la cual no tiene conciencia, pero no porque le falte la razón (el logos), sino porque le falta la conciencia[4].

Se puede suponer que la conciencia de la naturaleza es la del hombre, puesto que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza y tiene conciencia de sí mismo y conocimiento de ella, y, consiguientemente, que en el hombre la razón toma por primera vez conciencia de sí o se manifiesta a sí o ante sí misma. A eso es a lo que llamamos intelecto, y a lo que Anaxágoras llamó *Nous*. Hegel expresa esto diciendo que antes del hombre la razón existe solamente en sí, pero que en el hombre existe además para sí.

Todavía se puede suponer que la conciencia que la razón tiene de sí misma, tras haberse desarrollado plenamente en la naturaleza y en la historia, es algo diferente y más amplio que la conciencia humana, puesto que ninguna conciencia humana singular puede abarcar un contenido tan amplio. Hegel le llama a eso autoconciencia absoluta, concepto, espíritu, y de otras varias maneras.

A ese saber total de la naturaleza y de la historia ya realizadas se le ha llamado Dios, pero más frecuentemente se ha diferenciado o se ha distinguido de Dios. Por supuesto, Dios sabe todo eso, o posee ese saber total, pero no se identifica con él, pues en tal caso en algún sentido Dios se realizaría en el tiempo y entonces habría que explicar su comienzo.

Se puede suponer que ese saber total de la naturaleza y de la historia ya realizadas se distingue de cada hombre singular y también de Dios, y que, no obstante, tiene una entidad propia: Es lo que algunos filósofos griegos llamaron el *alma del mundo*; es lo que Aristóteles llamó en el libro VIII de la *Física* el "motor inmovil" (que se contrapone a lo que llama "motor inmovil" —Dios— en el libro XII de la *Metafísica* porque el primero es inmanente al mundo y el segundo trascendente a él), y es lo que Hegel llama "autoconciencia absoluta" en la *Fenomenología del Espíritu*, y que se contrapone a lo que llama el "saber puro" en la *Ciencia de la Lógica*, ambos denominados también Dios por Hegel pero con significado diverso[5].

Aquí ahora no interesa la relación de ese saber total con Dios. El tema de la creación pertenece a una parte de la metafísica, a la teodicea, y el tema de si

---

El caso de Anaxágoras "me parece igual al de aquella persona que, tras haber dicho que en todos sus actos Sócrates obra con su inteligencia, y proponiéndose después decir la causa de cada uno de mis actos, los presentara así: ¿por qué, en primer lugar, estoy yo sentado en este lugar (es decir, en la prisión)? Porque, de hecho, mi cuerpo está formado de huesos, de músculos, con tal flexibilidad... ¿En el caso de la conversación que sostengo con vosotros?... a este respecto, se aduciría la acción de los sonidos vocales, del aire, de la audición, y mil cosas más de este género; y no se tomaría la molestia de indicar las causas que realmente lo son".

4. Cfr. J. Escamez Sanchez, *¿Aporías aristotélicas en torno al motor inmovil?*, en "Estudios de metafísica", n.° 1. Valencia 1970-71, pp. 133 y ss.

5. Cfr. G. Jarczik, *Liberté et systéme dans la logique de Hegel*, Aubier Montaigne, París, 1980, y J.P. Labarriere y G. Jarczik, *Hegeliana*, PUF, París, 1986.

Aristóteles y Hegel son o no panteistas y en qué sentido, pertenece a la historia de la filosofía. Lo que sí interesa es la relación que hay entre el logos de la naturaleza y el comienzo efectivo de ella.

A este respecto, lo que hay que decir es que si el logos rige a la naturaleza desde su comienzo, desarrollándola desde lo más imperfecto hasta lo más perfecto, el comienzo de la naturaleza es lo más alejado que puede darse de lo que es el espíritu, de modo análogo a como un embrión humano de pocas semanas o de pocos días dista mucho de lo que es una inteligencia activa de un adulto.

Esta analogía no tiene por qué llevar a suponer, al menos por ahora, que el lógos del cosmos y de la historia es una substancia *de la misma manera* que es una substancia el hombre desde que comienza su desarrollo embriológico hasta que termina su desarrollo biográfico. Pero es una anlogía que sirve para ilustrar la tesis de que el desarrollo efectivo del cosmos y de la historia tiene algo que ver con las leyes descubiertas sobre ese desarrollo y con el intelecto, la razón o el espíritu que, al descubrirlas, las reconoce también como suyas.

Pues bien, veamos cuánto dista el comienzo de la naturaleza de lo que es el espíritu y algún aspecto de la relación que puede haber entre ambos.

Los físicos, a partir de los estudios sobre la radiación de microondas (1965), suelen admitir que el universo empezó hace de diez a veinte mil millones (2×10^{10}) de años.

Al parecer, en la primera centésima de segundo, el universo contenía electrones y positrones en un número análogo, diversos tipos de neutrinos en cantidad similar a la de los electrones y positrones, y sobre todo luz, es decir, fotones en número y energía equivalente al conjunto de los otros tipos de partículas. La temperatura se supone que era de cien mil millones de grados centígrados (10^{11}) y la densidad unos cuatro mil millones de veces superior a la del agua. Estas eran las características de la "sopa cósmica" transcurrida la primera centesíma de segundo desde la "explosión" inicial. Había también una pequeña proporción de partículas más pesadas, protones y neutrones, que son los que constituyen actualmente los núcleos atómicos pero que en aquel momento primitivo, a una temperatura tan elevada, no podían estar asociados en configuraciones estables[6].

La estadística física, a partir de ahí, es capaz de predecir con un margen de error que se estima pequeño, los estados más probables de la materia. El descenso de la temperatura y de la densidad hace posible que se constituyan núcleos atómicos estables que capturen un electrón y den lugar a los átomos de hidrógeno, y otros que capturen dos electrones de manera que aparezca el helio. Y así sucesivamente explicar la aparición de los elementos del sistema periódico que constituyen las galaxias del universo en expansión a partir de la "explosión" originaria.

Ocurre sin embargo que la combinación de dos átomos de hidrógeno con uno de oxígeno no es un estado probable de la materia, es decir, que desde la termodinámica clásica no se puede predecir la aparición del agua.

Dicho de otra manera, desde la perspectiva de los sistemas cerrados próximos a la situación de equilibrio, que es como aparece el planeta tierra y como puede describirse, a tenor del segundo principio de la termodinámica según lo formu-

---

6. Cfr. S. Weinberg, *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid, 1978, cap. 1.

lara Boltzman, buena parte de los procesos químicos resultan problemáticos, porque corresponden a sistemas abiertos alejados de la situaicón de equilibrio.

Desde el punto de vista de la química la aparición del agua es algo muy probable a partir del momento en que se produce la hibridación del oxígeno, es decir, a partir de una situaicón inestable de la materia en un sistema abierto que da lugar a nuevas configuraciones, pero desde el punto de vista de un sistema próximo al equilibrio la hibridación del oxígeno no parece ser un asunto en modo alguno obvio: para la química el agua es lo máximamente probable, pero para la física es máximamente improbable.

Una situación análoga se presenta con los hidratos de carbono, los aminoácidos y, en general, los compuestos orgánicos: desde el punto de vista de los sistemas próximos al equilibrio son máximamente improbables pero desde el punto de vista de los sistemas alejados del equilibrio son máximamente probables[7].

Este es el modo en que la teleología, la causa final, aparece en el plano empírico-positivo, como un ajuste de la noción de probabilidad.

El punto de vista empírico-positivo lleva consigo la explicación de los fenómenos desde el antes al después, el dar cuenta de lo que hay a partir de los materiales con que ha sido hecho. Es el punto de vista de la causa *material*, o también el punto de vista de la *exterioridad.* Desde esta perspectiva el problema lo constituye la explicación del *novum*, de la novedad, porque frecuentemente lo nuevo es un todo que supera la suma de sus partes, y la predicción de ese todo requiere tenerlo ya en cuenta previamente de algún modo.

La vida y el hombre constituyen una novedad prodigiosa en el medio acuático del planeta tierra y en la escala zoológica respectivamente, pero el agua y los aminoácidos también son novedades prodigiosas. Todas lo son y de algún modo pueden predecirse desde lo anterior, y las explicaciones empírico-positivas resultan satisfactorias si arrancan de un punto de partida adecuado y si aceptan determinados presupuestos, entre los cuales está la posibilidad de novedad, el que el todo es más que la suma de las partes, y otros.

Si se quiere averiguar por qué eso es así, puede suponerse que el todo es de algún modo previo a las partes y que éstas se explican por aquel. Explicar las partes por el todo es explicar lo que hay antes por lo que va a haber después, o tomar el resultado como punto de partida de la explicación, con lo cual es el final lo que ya de algún modo está rigiendo y operando desde el principio. Este es el punto de vista teleológico o perspectiva de la causa final, que es la que opera en sentido inverso al de la causa material: no opera ni explica desde el antes al después, sino desde el después al antes. A esto también se le puede llamar punto de vista de la *interioridad*, en cuanto que se dice que lo que se está haciendo se hace a tenor de un plan de construcción que ya tiene en sí mismo el sistema de algún modo, por ejemplo como posibilidad más o menos probable, como tendencia a la situación más estable, a su identidad, etc.

Este punto de vista es muy común entre los filósofos y hasta hace poco ha sido muy criticado por los científicos como antropomorfismo, es decir, como extrapolación ilegítima del modo de proceder el hombre con su inteligencia al modo de proceder la naturaleza.

---

7. Cfr. I. Prigogine, *La termodinámica de la vida*, en *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983.

El descubrimiento del código genético y la aparición de la cibernética, la teoría de la información y la comunicación y la teoría de juegos, han dado entrada en el plano de la ciencia empírico-positiva a la perspectiva teleológica en la segunda mitad del siglo XX. De todas formas, la razón del conflicto ciencia-filosofía es más profunda: no es sólo histórica o coyuntural, sino, por decirlo así, estructural, y estriba en que el punto de vista de la exterioridad y el de la interioridad no son inmediata ni pacíficamente articulables.

Se puede admitir que el conjunto de genes o el embrión humano "sabe" construir un organismo humano completo, y que tiene en sí (podría decirse en su "interior") el plan y las estrategias posibles de construcción, y se puede admitir lo mismo para el hidrógeno y el oxígeno con respecto al agua, o para la "sopa cósmica" con respecto al universo, aunque en este caso el término "saber" resulta más chocante. La clave es distinguir entre "cumplir unas leyes" y "ser consciente de una leyes".

El análisis de esta diferencia servirá para poner en claro qué quiere decir exterioridad e interioridad y qué es la vida.

La definición más antigua y de más abolengo que se tiene de la vida en la historia de la filosofía es la que diera Aristóteles como *automovimiento*. En primer lugar Aristóteles caracteriza la vida en función de cuatro actividades, alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender[8], y en segundo lugar diferencia el vivir de esas actividades considerándolo como una actividad más radical, pues en efecto un viviente no está más o menos vivo según realice más o menos actividades de ese tipo. Por eso llamó a las operaciones vitales *actos segundos* y al vivir *acto primero*, señalando que "para los vivientes, vivir es ser"[9].

Sentir y nutrirse es algo que el animal hace, pero vivir y ser no es algo que el animal *haga*, en el sentido en que el *hacer* requiere que el que actúe exista ya antes. Vivir y ser es aquello en virtud de lo cual el viviente ejecuta acciones o las omite, pero el mismo vivir no es algo ejecutado ni omitido por el viviente.

Entre las definiciones actuales de ser vivo se puede tomar la de J. Maynard Smith: "consideraremos como viviente cualquier población de entidades que tengan las propiedades de multiplicación, herencia y variación"[10]. Maynard Smith, que se puede considerar como un neodarwinista estricto, sugiere que los primeros seres vivos fueron moléculas replicantes de polinucleótidos, es decir, la más elemental entidad que recoge y transmite información.

Por dispares que puedan parecer estas dos caracterizaciones de la vida, ambas pueden quedar acogidas en la noción de *información*. Un ser vivo es el que recibe y transmite información, y la vida consiste en eso en cuanto que el viviente se distingue de la información y permanece en algún sentido idéntico a sí mismo o en sí mismo mientras la información varía, se recibe y se transmite. Por supuesto, esta caracterización de la vida no es del todo suficiente y requiere todavía ulteriores precisiones, pero basta ya para señalar una primera diferencia entre lo inerte y lo vivo, entre exterioridad e interioridad, entre la materia física y el organismo viviente.

---

8. Cfr. Aristóteles, *Peri psychés*, II, 2; 413 a 22.
9. Aristóteles, *Peri psychés*, II, 4; 415 b 13.
10. J. Maynard Smith, *La teoría de la evolución*, Blume, Madrid, 1984, pág. 108.

Permanecer en sí el informante mientras el mensaje va y vuelve quiere decir que haya alguna interioridad. Si el informante y el mensaje son lo mismo y además se extinguen en el trayecto, no se puede decir que haya información ni comunicación. Si el hombre fuera solamente su voz y tuviera las características de una voz, no podría recoger ni transmitir información, sino que sería solo un mensaje que se extingue, pero no un mensaje suyo, puesto que él no queda. Una voz es pura exterioridad, pura distensión espacio-temporal, algo que no es simultaneamente, sino sucesivamente. La simultaneidad de la voz es su significado, su sentido (puede decirse, su esencia), pero ese sentido no es sentido para ella, sino para quien la oye, para el que capta el mensaje, pues captar el mensaje significa transportar lo sucesivo evanescente y extinguido a simultaneidad constante.

Esto también requiere muchas precisiones ulteriores, pero basta para hacer ver que al universo le ocurre algo semejante. El universo es un sitio que es una voz. Nosotros oimos o vemos estrellas y otros acontecimientos cósmicos que hace ya muchos millones de años que dejaron de existir, y que ya no están en el sitio de entonces porque ni siquiera queda el sitio de entonces.

La Biblia dice que el universo fue hecho por la palabra, algunas mitologías escandinavas lo explican como un canto, y a partir de Einstein los físicos admiten comunmente también eso, que es una emisión de energía, de ondas, respecto de la cual no tiene sentido la simultaneidad total, porque no la hay, solo hay la simultaneidad relativa de cada oyente. El universo es una voz que no se oye a sí mismo.

En una obra de literatura fantástica reciente, muy inspirada en la mitología, el joven protagonista llega a un sitio que es una voz paulatinamente extinguiéndose, que habla en verso y con la que sólo puede dialogar si él habla también en verso[11]. En la moderna teoría de la información y la comunicación, también se admite que la energía se emite en términos de regularidades y medidas que hacen posible su captación hasta que se degrada en formas caracterizadas por la irregularidad y la aleatoriedad, es decir, que se degrada desde el canto y el verso (regularidad, medida) hasta la prosa y el "ruido". "El aumento de la entropía aparece, pues, como la evolución de un orden diferenciado hacia un desorden indiferenciado o, si se prefiere, de una previsibilidad cuantificada hacia una imprevisibilidad aleatoria"[12]. Y, finalmente, este es también el punto de vista sostenido por los pitagóricos en el comienzo de la historia d ela filosofía: el número y la medida es lo que constituye diferenciadamente la totalidad de lo real.

Pues bien, si en el universo no hay simultaneidad, como no la hay en un canto ni en un río, entonces no hay una interioridad del universo, y puede decirse que es exterioridad pura, pura distensión espacio-temporal o materia.

Interioridad significa simultaneidad constante, y, por consiguiente, superación de la distensión espacio-temporal, del espacio y del tiempo, de la materia. Y eso es también lo que significa información y comunicación, y lo que significa vida, inmaterialidad.

---

11. Cfr. M. Ende, *La historia interminable*, Alfaguara, Madrid, 1982.
12. R. Escarpit, *Teoría general de la información y la comunicación*, Icaria, Barcelona, 1977, pág. 26. Cfr. cap. 2, *passim*.

Por supuesto, hay diversos niveles y formas de superar el espacio y el tiempo, y por eso hay diversos tipos de información-comunicación y diversos tipos de vida, pero ahora sólo interesa caracterizar la interioridad en términos generales.

Pues bien la unidad y la diferencie entre el informante y los mensajes o entre el vivir-ser y las operaciones vitales con sus contenidos, es la unidad y la diferencia entre interioridad y exterioridad, que se da como característica esencial de los organismos vivientes y que se considera que aparece por primera vez en el universo con ellos.

Una de las maneras de comprender y explicar cómo lo exterior, lo distendido espacio-temporalmente, se hace interior o se escapa o supera el esapcio y el tiempo, es lo que se denomina *reflexión*.

En el lenguaje ordinario reflexionar significa recogerse sobre sí mismo y darle vueltas a lo que ha pasado o a lo que puede pasar. Pero para recogerse sobre sí mismo hace falta de alguna manera ser sí mismo, tener una "intimidad", un "dentro", o al menos poder tenerlo.

Cómo una colección de mensajes puedan convertirse en receptor-emisor, cómo un conjunto de exterioridades puedan convertirse en una interioridad, cómo lo espacio-temporal puede escaparse del espacio y del tiempo, es la cuestión de cómo lo inorgánico puede dar lugar a un organismo vivo. De este problema no nos vamos a ocupar ahora, sino, como es natural, de la cuestión previa de qué sea *vida* y qué signifique organismo viviente.

Se ha dicho que es superación del espacio y el tiempo, simultaneidad, reflexión y recogerse sobre sí mismo, que es tener una "intimidad" o poder tenerla. Ahora hay que precisar un poco más estas nociones.

Vida significa capacidad de realizar operaciones por sí mismo y desde sí mismo, o sea, recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor. Esto es lo que en algunas formas del lenguaje filosófico se denomina *inmanencia*. La palabra inmanencia proviene del latín *manere in* (= *in-manere*) que significa *permanecer en*. Inmanencia significa que hay un *sí mismo* en el ser vivo que permanece siempre y en el cual permanecen también los efectos de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información. Estar vivo quiere decir, para un ser, que se le queda "dentro" lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa a lo que hace le va abriendo un "dentro", una hondura, que las cosas que le han pasado o ha hecho no se escapan de él como si nunca le hubieran pasado, sino que su haber pasado *queda dentro* del viviente como queda el alimento, los recuerdos, las destrezas adquiridas, el saber, etc., es decir, queda dentro del viviente como información recibida y lo modifican en su capacidad de recoger y transmitir información precisamente porque quedan con él. La noción de *quedar* o *quedarse* es solidaria de la de *sí mismo y mismidad*: quedar quiere decir reflexión. Este es el núcleo de la noción aristotélica de substancia y, con matices distintos, de la dialéctica substancia-sujeto de Hegel.

Por supuesto, este *quedar dentro* no es del mismo tipo para el alimento que para las sensaciones o el saber, porque no es lo mismo recoger-transmitir una información con un máximo de "mensaje" y un mínimo de energía, como ocurre con el lenguaje humano, que una información con un mínimo de "mensaje" y un máximo de energía, comio es el caso de la luz solar respecto de los vegetales.

Lo que llamamos sensación y percepción visual es una información en la cual el "mensaje" (la cosa vista) es desprendido del "texto" o del medio en que es transportado (la luz, la energía solar) de forma que el mensaje se utiliza y la energía no: los animales ven, pero no se alimentan de luz, cosa que sí hacen los vegetales que, sin embargo, no ven. Por otra parte, los genes, y, en general, los transmirores químicos, constituyen una información de la cual se utiliza tanto el mensaje como la energía.

Para cada tipo diferente de información hay un "dentro" y un "quedar" diferente. El "dentro" de un embrió no es lo mismo que el "dentro" de un animal que ve, imagina y recuerda, ni lo mismo que el "dentro" de la conciencia humana: el sexo, el cerebro-imaginación y el pensamiento, son tres "interioridades" cuyo modo de recoger y transmitir información es difernete y cuyos "mensajes" y "textos" son también diferentes. Por supuesto, en el hombre se dan estos tres tipos de "interioridadses" y de información-comunicación, pero basta que se dé el primer tipo (la interioridad vegetativa) para que pueda hablarse de organismo viviente.

En lo que se llama jerarquización cibernética de funciones, éstas se ordenan en una escala en la cual el grado más bajo corresponde a las funciones en que se da un máximo de energía y un mínimo de información, y el grado más alto corresponde a las funciones en que se da un máximo de información y un mínimo de energía. Esta escala se corresponde también con la escala de la vida y en cierta medida con la de la distribución de funciones en un sistema social, de un modo que en capítulos sucesivos se irá explicitando[13].

Pues bien, aunque el "dentro" vegetativo se diferencia del "dentro" sensitivo-perceptivo y del intelectivo, no se puede decir que el *sí mismo* de un viviente dotado con dos o tres de esas "interioridades" o centros de información-comunicación sea doble o triple: es siempre uno. Porque si para el viviente vivir es ser, para el viviente vivir y ser significa ser *uno*, y esto rige no sólo en el orden empírico, en el cual poder observar *algo* significa poder diferenciarlo de lo demás, es decir, poder considerarlo como *uno*.

Por supuesto se puede ser más o menos *uno*, tener una unidad más o menos débil, lo cual se constata en la escala de la vida, pero el viviente es *uno* hasta tal punto que si no lo es no hay vida. Que sea uno no quiere decir que sea *único*, que esté solo: no tiene sentido un viviente o un emisor-receptor solitario; la vida y la información-comunicación se da y tiene sentido en una población o en una comunidad de individuos, pero no *en sí* o al margen de ellos, sino en ellos.

13. Esta consideración de la inmanencia y de los grados de vida en función de ella es común a bastantes filósofos, tanto antiguos como modernos. Puede encontrarse en Aristóteles, *Peri psychés*; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q 18; en Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafos 343-352; en Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, caps. I y II. Y de un modo ampliamente desarrollado en H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, caps. 5, 6 y 7, en *Gesammelte Shriften*, tomo IV, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Las características de la jerarquización cibernética pueden verse, además de en la obra citada de R. Escarpit, en N. Wiener, *Cibernética*, Tusquets, Barcelona, 1985. La consideración de la sociedad como un sistema cibernético puede verse en T. Parsons, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, y en J. Habermas y N. Luhman, *Theorie der Gesselschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

A veces se encuentra, tanto en el pensamiento filosófico como en el espontáneo, una tendencia a considerar la vida como una fuerza difusa y separada, que se manifiesta en los vivientes singulares. Así ocurre en algunos mitos sobre la vitalidad de la tierra o de las aguas, en algunos cultos dionisiacos de la antigüedad, en algunas prácticas y teorías de la alquimia medieval y renacentista, en el pensamiento de filósofos como Schopenhauer, y en algunos sectores de movimientos naturalistas y ecologistas contemporáneos.

La mencionada tendencia está motivada por la impresión que produce la vitalidad de la tierra, los bosques, las aguas, etc. Para denominarla se utiliza frecuentemente un sustantivo abstracto, que da lugar a metáforas sobre la vida, las cuales hacen perder de vista en ocasiones que la "vida" y la "vitalidad" son abstracciones o sumatorios de procesos concretos que acontecen en vivientes singulares. El sistema ecológico no es una abstracción, sino un minucioso trenzado de singularidades operantes y conectadas entre sí, y cuya realidad no es una generalidad separada, sino una totalidad concreta.

Estar vivo significa, pues, ser singularidad y ser *sí mismo*, ser interioridad. Y ahora, para continuar precisando qué quiere decir interioridad y sí mismo, hay que analizar si hay varias formas de ser así, pues la caracterización general de algo se prueba o se funda en los casos particulares, o bien en la confrontación con sus expresiones en el grado mínimo y en los siguientes hasta el máximo.

2. LA ESCALA DE LA VIDA

La mayoría de los biólogos están de acuerdo en que los primeros y más simples organismos vivos son las bacterias y las cianofíceas o algas azules. En conjunto se les denomina Procariotas y están constituidos por una sóla célula carente de núcleo, con una agrupación permanente de cromosomas, de mitocondrias y de ergatoplasma, y se multiplican por bipartición, aunque a veces manifiestan una sexualidad parcial, sin mezcla completa de los patrimonios genéticos.

Las Esquizofitas aparecen en el período de tiempo comprendido entre hace 3.500 millones y 1.000 millones de años, y hace 1.000 millones de años aparecen los primeros organismos pluricelulares.

Las Esquizofitas están dotadas de clorofila, y producen fotosíntesis, es decir, usan la energía solar para obtener los compuestos orgánicos de los cuales se nutren y en cuyo proceso se libera oxígeno que se traspasa del agua a la atmósfera.

Entre hace 1.000 millones de años y 700 millones se produce la gran división entre los organismos vivientes que tienen un sistema de nutrición autónomo por utilizar la energía luminosa para "fabricar" su alimento y que se llaman *autótrofos* (casi todos vegetales), y aquellos cuyo alimento tiene que ser elaborado por otros y que se llaman *heterótrofos* (casi todos animales). No está claro, por el momento, si hay organismos vivientes que sean vegetales y animales a la vez.

En todos los organismos hay funciones metabólicas, digestivas y reproductoras, o sea, de procesamiento de información-energía. En los animales más primitivos (los Espongiarios y los Cnidarios), no hay propiamente órganos indivi-

dualizados correspondientes a esas funciones. En las especies que constituyen colonias los individuos se especializan en funciones diferentes (digestivas, reproductoras, etc.). En algunas ocasiones se les ha llamado a estos animales *apáticos*.

Los animales pluricelulares van apareciendo en el proceso evolutivo en términos de complejidad creciente, que lleva consigo la diferenciación de órganos especializados y, correlativamente, el desarrollo de unos sistemas de comunicación intercelular, conjunto de efectores, etc., cada vez más complejos. Esto significa mayor capacidad de recoger-transmitir información, mayor cantidad de energía acumulada y mayor autonomía respecto del medio, es decir, mayor capacidad de movimiento, que a su vez está en correlación con la capacidad de información-comunicación y de acumular energía.

Las plantas pluricelulares también van apareciendo con creciente complejidad pero no desarrollan un sistema nervioso, ni su correlativo conjunto de efectores. Pasan del agua a la tierra seca y ahí se desarrollan estáticamente como un eje entre dos polos: el suelo y la luz solar[14].

Ahora no vamos a entrar en el problema de cómo se constituyen las esquizofitas a partir de los compuestos orgánicos precedentes. Antes de eso interesa todavía examinar cómo es el *sí mismo* y la interioridad o intimidad del organismo viviente a medida que la capacidad de información-comunicación aumenta.

A medida que el organismo se va haciendo más complejo, se va haciendo también más unitario. Esto significa que la unidad o la individualidad de un mamífero es más intensa que la de las bacterias, las plantas y las esponjas. Así, por ejemplo, si una planta se parte en dos cada parte puede constituir un individuo completo, y lo mismo sucede con la estrella de mar, alguno tipos de gusanos, y otros animales; si un mamífero se parte en dos, se muere: mientras mayor es la complejidad, más fuerte es la unidad o la individualidad de un organismo viviente, más resistente a la división, mejor se defiende contra lo que amenaza su unidad, y ésta puede ser vulnerada por más flancos. Mientras más *uno* es, más *uno* deja de ser cuando muere. Así no se puede decir propiamente que una bacteria se muera cuando se parte en dos: puede ocurrir que así muera si se la mata, pero también así es su modo de reproducirse. Por eso se puede afirmar que a medida que se asciende en la escala de la vida, a medida que se es más *uno* "se muere más"[15].

La bacteria se considera que es el organismo vivo más elemental y primitivo que se conoce, y tiene la propiedad de reproducirse por bipartición, es decir, se trata de una célula replicante, que emite una información que es una copia estricta de ella misma. Es un viviente que "sabe" informar de sí mismo con la suficiente precisión como para que el "mensaje" reproduzca de manera completa al "emisor". Todos los vivientes "saben" hacer eso, replicarse, aunque lo hacen de distinta manera.

Pues bien, volviendo a la metáfora de la voz, puede decirse que si el universo es una voz que no se oye a sí misma, un organismo vivo, por elemental que sea

---

14. Cfr. P.P. Grassé, *La evolución de lo viviente*, Blume, Madrid, 1977. Grassé y Maynard Smith representan dos posiciones bastante alejadas dentro de las corrientes actuales en la biología y por eso resulta útil tomarlos a los dos como puntos de referencia.

15. Cfr. J. Vicente, *La muerte como acción vital*, Revista de Medicina de la Universidad de Navarra, vol. 30, n.º 3, 1987, pp. 191-197.

—y, en concreto, el más elemental de todos ellos—, es una voz que de alguna manera se oye a sí misma, y no solamente que se oye sino que, además, antes de extinguirse se "nombra" o se "dice" otra vez, y ese es su modo de escaparse del espacio y del tiempo hacia la "inmortalidad"[16].

Una voz que se oye a sí misma y que se "dice" a sí misma es una voz que en cierto modo "sabe" su sentido o su significado, que se tiene en simultaneidad, o, como anteriormente se apuntó, que posee su esencia. Pues bien, poseer la propia esencia así es lo que desde Aristóteles a Hegel y hasta nuestros días se ha llamado ser reflexivamente o ser *substancia*.

El término *reflexión* se utiliza en el lenguaje ordinario para referirlo a operaciones intelectuales, sobre todo a la conciencia, pero en el lenguaje filosófico se utiliza también para designar el saber en general (sin necesidad de precisar qué tipos de saber), y aquí es pertinente para designar el "saber" que una bacteria tiene de sí misma y que se pone de manifiesto en el modo en que se "construye" (se "autorrealiza"), se mantiene y se multiplica.

En efecto, la noción de substancia que Aristóteles construye está elaborada tomando como punto de referencia fundamental (como analogado primero) el intelecto puro, y como punto de referencia secundario los organismos vivientes[17], y de modo análogo el carácter de substancia corresponde primordialmente en la filosofía de Hegel al concepto, como se dijo al principio.

Si esto es así, lo que resulta problemático es cómo puede ser substancia una realidad inerte o un conjunto de ellas, y por eso a lo largo de la historia de la filosofía lo más frecuente ha sido considerar que el universo no constituye una substancia.

Pues bien, volviendo a la bacteria, si se trata de un viviente que se reproduce retransmitiéndose o repitiéndose completamente a sí mismo, podría pensarse que se trata de un ser que se comunica plenamente o que dice plenamente lo que es, y que logra esa especie de aspiración, tan propia de los seres humanos y tan inaccesible a ellos, que es la comunicación plena. No es ese el caso. En primer lugar las bacterias no tienen mucho que decirse, no han evolucionado o no han variado nada desde que aparecieron, y lo que han hecho ha sido repetirse. Decirse completamente a sí misma no es decir mucho en el caso de una bacteria, porque lo que le queda "dentro" de cuanto le ha pasado o ha hecho es muy poco, en estricta correlación con la amplitud potencial de ese "dentro". Pero, en segundo lugar, y sobre todo, cuando se ha dicho a sí misma, el emisor no queda, porque se ha escindido en el decirse.

La aparición de órganos reproductores, especializados y diferenciados respecto de la unidad del organismo, y la aparición de la sexualidad como procedimiento reproductor, significa la aparición de un nuevo centro de información-comunicación que recoge y transmite no sólo la información con la que se construyó el organismo individual al que pertenece, sino también la correspondiente

16. También aquí es pertinente la metáfora de la obra de M. Ende anteriormente citada: el modo en que el "reino" se salva de la extinción es darle un *nuevo nombre* a la emperatriz En términos igualmente análogos se expresa en la Biblia la "inmortalidad" del cosmos, que se crea al nombrarlo y se recrea también por el mismo procedimiento por el que "se hacen nuevas todas las cosas".

17. J. de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, cap. III

a los organismos que le preceden genealógicamente y que son ya bastante más complejos. Y todavía más, ese centro de información-comunicación funciona en articulación con otro complementario, que acumula una cantidad indefinida de mensajes, puesto que los mensajes se constituyen combinando información. Con la reproducción sexual hay más novedades porque hay más azar: los individuos resultantes son irrepetibles e impredecibles.

Como puede advertirse, el sistema de reproducción sexual corresponde a organismos que tienen mucho que decir, o que decirse recíprocamente, y por eso lo más propio de ellos es que digan mucho, y nuevo: la irrepetibilidad y la novedad están en razón directa a la complejidad del organismo.

Si por una hipótesis fantástica se admitiera que dos organismos recogieran en sí la información correspondiente al cosmos desde el principio, y pudieran comunicarla o ponerla en común *en un solo mensaje*, el "hijo" sería una síntesis absoluta de la totalidad de lo real. Como es lógico, ningún biólogo ha propuesto nunca una hipótesis semejante a la comunidad científica, pero tal hipótesis ha sido propuesta en no pocas culturas en versión mitológica: de la unión de Urano (el cielo) y Gea (la tierra), nace Zeus, padre de los dioses y de los hombres.

Desde la perspectiva aquí adoptada, podría decirse que Zeus sería algo así como la unidad en totalidad simultanea del cosmos y de la historia, algo así como el "alma del mundo", pero aquí se advierte ya el carácter problemático de una entidad de ese tipo: el sistema de información-comunicación en que consiste la sexualidad corresponde a vivientes que tienen tanto que decir o que decirse, y que pueden innovar tanto en la emisión de mensajes, que su capacidad de expresión llega a ser infinita, es decir, intotalizable. La reproducción de los vivientes en general (no de una u otra especie en particular) es de suyo interminable. A diferencia de la bacteria, la escala de la vida tomada en su conjunto tiene mucho que decir[18].

La sexualidad es un sistema de información-comunicación que se considera básicamente y en líneas generales el mismo para toda la escala de la vida, pero hay más centros de información-comunicación especializados y diferenciados respecto de la unidad del organismo, y que sí presentan variación relevante a lo largo de dicha escala.

Por lo pronto, la aparición de la sexualidad significa la concentración, en un sólo subsistema, de toda la información con arreglo a la cual está construído ese individuo y todos los precedentes de la misma especie (que a su vez sirve para construir otros muchos en el futuro), lo que significa que la individualidad del viviente puede asumir de un modo más pleno y radical la autorrealización de sí mismo en tanto que individuo, pues la autorrealización de la especie queda encomendada a un subsistema que tiene cierta autonomía. La autorrealización del individuo se llama proceso ontogenético, y la de la especie proceso filogenético.

---

18. La comparación entre Zeus y el Concepto es del propio Hegel, que toma la versión más común de la genealogía del Olimpo. Zeus es hijo de Cronos y Gea, y triunfa de su padre, el tiempo, precisamente porque representa la interioridad (Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la Historia...*, cit. pág. 145). En términos de teoría de la información-comunicación, puede expresarse la ambivalencia de Hegel diciendo que unas veces considera a Dios como el "programador" y otras como el "programa" del cosmos-historia. Obviamente un análisis de este problema requiere adentrarse en la dogmática cristiana trinitaria, lo que no es del caso.

La ontogénesis está programada desde la filogénesis, pero en las líneas filogenéticas hay discontinuidades en virtud de las cuales aparecen en la escala de la vida tipos de vivientes (especies) en los cuales la relevancia de la ontogénesis y los procesos de aprendizaje del individuo es cada vez mayor con respecto a los procesos filogenéticos o de aprendizaje de la especie, hasta llegar al tipo de vivientes que constituyen la especie humana, en la cual la relevancia de la autorrealización individual excede de un modo rotundamente pleno al proceso filogenético.

En último término, la aparición de la sexualidad es correlativa de un incremento de la individualidad articulado con el despliegue de la especie, y que puede observarse ascendiendo en la escala de la vida. A su vez, la diferenciación entre procesos de realización filogenéticos o de la especie (sexualidad) y procesos de realización ontogenéticos o de autorrealización individual, significa que no hay transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos individualmente, es decir, que no hay trasvase inmediato ni directo entre el subsistema sexual y el subsistema de aprendizaje individual, en lo que se refiere al contenido de la información-comunicación.

En los tipos más elementales de vivientes hay al menos estas tres funciones diferenciadas: autoconstrucción o crecimiento, nutrición o automantenimiento y reproducción, y la individualidad, como se ha dicho, está más o menos "repartida" entre ellas o es más o menos autónoma respecto de ellas.

La biología actual establece la división plantas/animales en función de la autotrofia o la heterotrofia, como se ha dicho. Pues bien, entre los vivientes heterótrofos es donde aparece un subsistema de información-comunicación autónomo y diferenciado de los demás subsistemas que presenta diferencias relevantes a lo largo de la escala zoológica: es el conjunto de exteroceptores.

La variación del conjunto de exteroceptores (de los procesos perceptivos) a lo largo de la escala zoológica está en correlación con el ya mencionado desarrollo de los sistemas nervioso, endocrino y del conjunto de efectores. Su aparición y desarrollo significa la aparición de una serie de novedades que no se deducen de lo anterior (la aparición de las especies animales), y una variación de los tipos de vida que va estando cada vez más mediada por el conocimiento hasta un tipo de vida que no sólo está *mediada* sino *principiada* por el conocimiento: es el tipo de vida que corresponde a la especie humana y que constituye una novedad excesiva respecto de toda línea filogenética y del cosmos en general, por cuanto en sus individuos el logos del cosmos y de la historia existe también *para sí*, como ya se dijo.

A tenor de esto se suelen diferenciar tres grandes tipos de vivientes: 1) Los vivientes que carecen de conocimiento, siendo el conocimiento un subsistema diferenciado de los tres anteriormente enunciados como básicos (crecimiento-nutrición-reproducción); 2) Los vivientes cuyo proceso de autorrealización individual está mediado por el conocimiento, siendo el conocimiento un subsistema diferenciado de los tres enunciados como básicos, es decir, en cuanto que el conocimiento es un subsistema de información-comunicación que procesa "mensajes" pero no energía física o química, la cual cumple solamente las funciones del "texto" o soporte físico del mensaje; y 3) Los vivientes cuyo proceso de autorrealización individual está *principiado* por el conocimiento, de manera que la

actividad cognoscitiva no es simplemente un procedimiento o un medio para ejecutar una autorrealización programada filogenéticamente con anterioridad a él, o lo que es lo mismo, para alcanzar una finalidad programada con anterioridad a él, sino que el conocimiento mismo, en cuanto que es principial, se autoprograma a sí mismo o establece sus propias finalidades. A un conocimiento que tiene estas características se le llama *espíritu*, y a su *sí mismo* se le llama *persona*[19].

En virtud de esta capacidad de autoprogramarse en el principio, se ha definido al hombre como "el animal que puede prometer" (Nietzsche), el ser que es "fin para sí mismo" (Kant), el viviente que "elige sus propios fines" (Tomás de Aquino) o como "la medida de todas las cosas" (Protágoras). Todas estas definiciones son, con diferencias de matiz que ahora no hacen al caso, enunciaciones de la misma tesis[20].

Como es obvio la diferenciación entre estos tres grandes tipos de vivientes es meramente enunciativa, puesto que su descripción, análisis y fundamentación, es el objeto de los restantes capítulos hasta el último.

1) Lo más característico de los vivientes que carecen de conocimiento, o de procesos perceptivos diferenciados, es su débil individualidad. Este tipo de vivientes, ya se trate de plantas o de animales (ahora no hace al caso la diferenciación entre ambos), representan, por supuesto, la primera síntesis entre la exterioridad inorgánica y la interioridad viva, pero se trata de una síntesis cuya unidad es todavía muy débil.

La forma elemental de la síntesis entre la exterioridad inorgánica y la interioridad viva es la nutrición. Nótese que al ser interiorizado nutritivamente algo, pasa a ser vitalizado con el vivir del ser que se lo apropia: no hay en el viviente nada que no esté vivo, los elementos inorgánicos, al ser integrados en el proceso de la nutrición, pasan a ser elementos de la única vida del viviente: ayudan a mantenerla en la medida en que pertenecen a ella.

La nutrición aparece así como una primera forma de comunicación, porque lo que era inorgánico y externo, pasa a estar vivo y unido a los demás elementos vivos, en la unidad del viviente y en la unidad de su vivir, o sea de su ser, puesto que para el viviente vivir es ser. Desde esta perspectiva, la unión nutritiva aparece quizá como la más estrecha e íntima unión que cabe[21].

La síntesis no es la nutrición, sino el vivir. Quien sintetiza es el *sí mismo* del viviente que crece y se nutre. Pero este *sí mismo* es todavía muy poco *sí mismo*, muy poca "subjetividad", pues estos vivientes se dispersan en varios individuos que constituyen diversas partes funcionales, cada uno de los cuales puede reproducir la planta o el animal completo, y por eso los "individuos" son más la *es-*

19. Cfr. Hegel, *Enciclopedia*, parágrafos 343-344.

20. Cfr. Sto. Tomás *Suma teológica*, I, 18, 3c; Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, caps. II y III; Nietzsche *Así habló Zaratustra*, discurso preliminar.

21. Por eso la unión amorosa se expresa frecuentemente en metáforas nutritivas, no solo verbabes, sino gestuales: el beso, cuya filogénesis es la alimentación boca a boca que observamos en muchas aves (Cfr. Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*, Omega, Barcelona, 1976, tomo II, pp. 3-55) es expresión de un darse y tomarse recíprocamente el uno al otro como alimento. También este carácter fuerte de la unión nutritiva está expresado en las comidas rituales de muchas religiones antiguas. Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1975, pp. 335 ss.

pecie que *sí mismos*[22]. Lo que en este caso el viviente da de sí o expresa de sí es lo que da en la actividad reproductiva, o sea, lo específico, y lo que da de sí en cuanto a su autorrealización individual (en su "biografía") es mínimo.

2) Lo más característico de los animales dotados de conocimiento es justamente el conocimiento.

Los procesos de crecimiento orgánico, nutrición y reproducción, que en las plantas se cumplen sin que se diferencien el "saberlo hacer" y el hacerlo, el procesar "mensajes" y el procesar energía, se cumplen en los animales, en los que esa diferencia se consolida cada vez más, mediante el conocimiento, es decir, mediante un procesamiento previo de "mensajes" en los que no se procesa energía, lo que se puede llamar conocimiento abarcando en este término desde la sensación hasta la conceptualización más compleja pasando por la percepción.

En los animales, lo que sirve de alimento es previamente conocido como tal en un entorno que también es asumido cognoscitivamente, y el comportamiento nutritivo implica un movimiento en el espacio que es posibilitado por unos procesos motores en dependencia de unos procesos sensitivos. El centro de gravedad del comportamiento nutritivo (automovimiento) se ha desplazado de los procesos digestivos a los procesos sensomotores.

Así, cuanto más complejas son las funciones cognoscitivas, tanto más complejos son los procesos motores, y, correlativamente, tanto mayor es la autonomía de movimientos del animal. La sensibilidad elemental de los celentereos (la hidra) y los equinodermos (erizo de mar), por ejemplo, consistente en un pequeño número de receptores sensibles a la intensidad luminosa, a la temperatura y poco más (una sensibilidad casi exclusivamente tactil), está en correlación con unos procesos motores muy elementales (consistentes tan solo en contracciones y dilataciones). Tales procesos sensomotores son expresión de un sistema nervioso muy rudimentario, que a su vez es expresión de una psique que exhibe el mínimo grado posible de "subjetividad": la sensación.

Pero la sensación, por elemental que sea, incluso la sensación tactil indiscernible del sentimiento de agrado/desagrado, ya es una forma de *conciencia*. Sentir agrado o desagrado ya es saber de sí y de lo externo por lo que el viviente es afectado, y eso es ya una síntesis de la exterioridad inorgánica y de la interioridad vida, más amplia en extensión y en intensidad que la síntesis nutritiva: es una síntesis que no tiene lugar en la intimidad *substancial* "opaca" sino en la intimidad *subjetiva*, es decir, en la interioridad consciente. Puede decirse, por ello, que la sensación es la aparición de la forma más elemental de interioridad o de subjetividad (la aparición de una novedad que no se deduce de lo anterior).

Los animales que ocupan puestos más elevados en la escala zoológica (que no tiene una estructura lineal sino arbórea), los insectos, las aves y los mamíferos, tienen una equipación cognoscitiva mucho más compleja (capaz de una información mucho más diferenciada y amplia), en correlación con unas funciones motoras y un sistema nervioso más desarrollado, y con una psique que constituye un grado más alto de "subjetividad": su *sí mismo* es potencialmente más amplio y más profundo.

---

22. Cfr. Hegel, *Ibidem*.

Se trata de vivientes que pueden hacer más cosas y a los que pueden pasarles más cosas, y que pueden retener más el haberles pasado y el haberlas hecho, es decir, que alcanzan una mayor integración del espacio y del tiempo, una mayor interiorización de ambos y que, por lo tanto, tienen una interioridad más profunda.

Son vivientes que no solo se refieren a lo que está en inmediato contacto espacial y temporal con ellos, sino también a lo distante en el espacio y en el tiempo. Son capaces de integrar la intermitencia y discontinuidad de las sensaciones en una unidad más amplia y continua (la imaginación y la memoria), de manera que pueden referirse a lo agradable que *pasó* y por tanto son capaces de nostalgia y gratitud, y a lo agradable que *volverá* y por tanto son capaces de esperanza y audacia. Si se compara la vida afectiva de un perro y su capacidad exploratoria con las de un cangrejo, por ejemplo, se advierte inmediatamente la diferencia a favor del perro.

El perro es capaz de interiorizar o de tener presente en su interior (en la imaginación) una considerable amplitud de espacio y un considerable período de tiempo, y puede proyectar acciones para realizarlas en el espacio y en el tiempo real que él imaginativamente abarca. En este sentido la escala zoológica podría compararse con una serie de prototipos de aeronaves cada vez más potentes cuya capacidad de acción y movimientos (procesos motores) pueden ejercerse sobre el espacio real que es abarcable y representable en la pantalla (imaginación) del centro de control de la nave[23].

Pues bien, aunque estos animales tengan un comportamiento tan amplio según la amplitud de su dotación cognoscitiva, pues los objetivos de sus actividades particulares y de su vida los alcanzan y cumplen tras haberlos conocido y precisamente por haberlos conocido, sin embargo tales objetivos están filogenéticamente programados, y el conocimiento no puede alterar esa programación, sino solamente cumplirla mejor o peor. La vida de los animales está bien descrita en la secuencia nacer-crecer-nutrirse-reproducirse-morir; alimentarse y reproducirse (repetir su voz antes de extinguirse) son los objetivos propios y específicos del animal, y si los alcanza puede decirse que "cumple con su deber", que se autorrealiza en grado máximo según sus posibilidades.

Que el animal conozca como fines de sus actividades u operaciones lo que está programado según su configuración biológica, significa que conoce los fines de sus actos como *puestos* o programados de antemano, y, por consiguiente, que no son pro-puestos desde el conocimiento, desde la imaginación. El animal no se da a sí mismo sus propios fines, y esto es lo que cabe llamar *instinto*, conducta instintiva.

---

23. Repárese en que también el límite de velocidad de un automóvil viene dado en función de la visibilidad del conductor: la velocidad de aquél no puede exceder a la velocidad de integración perceptiva-visual del conductor. En el límite, para una velocidad *infinita* de integración perceptiva, podría hablarse de un ser que es inmóvil y que "lo mueve todo con la fuerza de su pensamiento", que es como Anaxágoras caracteriza al Nous. Sobre el aumento de la capacidad cognoscitiva en la escala zoológica, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1981, cap. 1, "La evolución del sistema nervioso". Para una exposición más amplia, cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Omega, Barcelona, 1974, caps. 14 a 17.

La nutrición en los vegetales se da sin conocimiento, y la reproducción también. Cuando el conocimiento se articula con ambas funciones aparece el hambre y la pulsión sexual, que son el modo en que en la "interioridad" aparecen la nutrición y la sexualidad, es decir, como instinto. El instinto está referido a objetivos precisos, el alimento o el sexo complementario, que son previos al conocimiento y cuya alteración no es competencia de éste. Lo que compete al conocimiento es alcanzar del mejor modo posible tales objetivos.

Así pues, el instinto se puede definir como la referencia del organismo biológico hacia sus objetivos básicos *mediada por el conocimiento*, y, en otro sentido, como "inteligencia inconsciente"[24]. Inteligencia inconsciente quiere decir carente de reflexión, carente de esa actividad del espíritu mediante la cual éste averigua la verdad de su certeza, el fundamento de lo que sabe.

En el lenguaje ordinario se emplean a veces como sinónimas las expresiones "saber por *intuición* y saber *como por instinto*", para designar un tipo de certeza muy firme de la que no se puede dar razón o cuya verdad uno no puede demostrar a otro. Pues bien, así es todo el saber de los animales, un saber que es muy certero pero que no puede dar razón de sí mismo en tanto que saber: un saber del que hay conciencia, pero no *autoconciencia*, un saber que ignora su principio y, por tanto, que no se posee en su principio.

La conducta instintiva es una conducta basada en el conocimiento, pero, más exactamente, en el conocimiento de los fines. El conocimiento se hace cargo de los fines y de las operaciones por las que se logran (puesto que las dirige), pero no del sujeto mismo en tanto que tal en orden a programarle fines. Hay un conocimiento que puede ser operativo o eficaz respecto de lo otro, pero no respecto de sí mismo, o dicho de otra manera, hay "conciencia" de lo exterior pero no autoconciencia.

A medida que se asciende en la escala zoológica la conducta se hace más exploratoria, van perdiendo rigidez los instintos (el aprendizaje de la especie), y va adquiriendo cada vez más preponderancia el aprendizaje individual, que se inicia en el nacimiento. El aumento de la capacidad de aprendizaje individual está en correlación con el aumento del cerebro, que a su vez está en correlación con el aumento del período de gestación, con la prolongación de la "infancia" y la disminución del número de crías por parto, y con la "estabilidad familiar", que llega a las formas de familia "monógama" en algunas aves y en algunos mamíferos superiores, como más adelante se verá.

Comportamiento instintivo no quiere decir, pues, comportamiento automático en que no juegue ningún papel el aprendizaje, pues instinto y aprendizaje se articulan. Pero como el aprendizaje es una cierta reflexión, su incremento significa una flexibilización o un debilitamiento del instinto. Con todo, al aprendizaje nunca anula o desplaza completamente al instinto, es decir, a la programación

---

24. El término *instinto* y su referente real es objeto de numerosas discusiones en el plano de la psicología empírica y de la etología; cfr. J.L. Pinillos, *op. cit.*, pp. 218-228. La consideración del instinto como *intuición* es una de las claves de H. Bergson (cfr. *La evolución creadora*, cap. II); su definición como "inteligencia insconsciente" se encuentra en Hegel (cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la Historia...*, cit. pp. 62 ss.).

filogenética respecto de los objetivos y los medios básicos para alcanzarlos, pues el conocimiento implicado en dicho aprendizaje no opera sobre esa programación.

Por eso la vida animal está regida desde fuera, desde los fines, o sea, desde un conocimiento de lo exterior que, al no ir acompañado de una conciencia de sí, es una "inteligencia inconsciente". La interioridad o la reflexividad cognoscitiva (que se ha llamado antes "subjetividad") es máximamente excéntrica respecto del sí mismo animal (lo que se ha llamado antes substancialidad).

Si el sí mismo del viviente fuera acogido en la reflexividad cognoscitiva, de forma que esta tuviera un cierto grado de hegemonía sobre el sí mismo, entonces los fines de las operaciones podrían ser propuestos desde el conocimiento, y las operaciones no serían determinadas desde la exterioridad. Entonces el comportamiento no sería "arrancado" desde el conocimiento de lo exterior al sí mismo animal, ni este sería "arrastrado" por sus operaciones, porque tanto el sí mismo como las operaciones quedarían encomendadas a la tutela del conocimiento. Eso es lo característico de los individuos de la especie humana.

3) Ahora es cuando propiamente se puede hablar de subjetividad y de conciencia de sí, de *autoconciencia*, cuando el sí mismo, la substancialidad del viviente, no es excéntrica respecto del conocimiento y éste se hace cargo del sí mismo. Esto es lo que propiamente significa *autonomía. Nomos* en griego significa ley, norma, y *auto-nomos*, el que se da a sí mismo la norma o la ley según la cual se comporta o actúa.

"Por encima de los animales están los seres *que se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan*, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logo conduce y subordinar ésto a aquéllo. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de intelecto, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos"[25].

Antes se expresó esto diciendo que la conducta humana no está *mediada* por el conocimiento, sino *principiada* por él, de manera que la programación filogenética no antecede al conocimiento y, por tanto, el conocimiento es operativamente eficaz en orden a la programación de los propios fines, es decir, de la propia conducta. Y esto es, en un sentido propio y estricto, lo que se llama *reflexión*.

Que el conocimiento pueda alterar la programación genética humana es actualmente una posibilidad técnica que llega a estremecer. Pone de manifiesto que la "programación" cognoscitiva es más poderosa que la filogenética, que la supera, y, por tanto, que no puede reducirse a ella: es una novedad que excede de un modo rotundamente pleno el orden biológico y que no se deduce de él, como antes se dijo.

Pero no es necesario esperar a los logros técnicos y científicos del siglo XX para poner de manifiesto la autonomía, la reflexividad o el automovimiento propio del hombre.

El intelecto humano tiene, desde el primer momento en que aparece sobre el planeta, una capacidad reflexiva tal, una capacidad de aprendizaje tal, que anula

25. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 18, 3 c.

o desplaza desde ese momento la programación filogenética, es decir, el instinto, la determinación en concreto de los fines y de los medios básicos para alcanzarlos.

Esto no quiere decir que en el hombre no haya sistema nutritivo ni reproductor: quiere decir que los objetivos de esas actividades y el modo de conseguirlos, no vienen dados en concreto en la programación filogenética, y corren por cuenta del aprendizaje individual de un modo completo.

El hombre no sabe qué es lo que tiene que comer ni cómo, ni sabe con qué mujer tiene que establecer la relación de reproducción y cómo. Tiene que inventarlo, y por eso lo inventa: se da a sí mismo las normas que regulan tales actividades,' sus propias leyes, y eso es lo que se llama *cultura.* Y por eso hay tanta diferencia entre unos grupos humanos y otros respecto de esas funciones tan elementales como son la nutrición y la reproducción.

Pero el hombre también inventa las formas de usar la naturaleza en orden a la satisfacción de sus necesidades, las formas de organización y cooperación de los individuos, y un sistema de información-comunicación, de recoger y transmitir "mensajes", de una capacidad infinita: el lenguaje.

Naturalmente, esa capacidad de aprendizaje y de inventiva (de creación, de *poíesis*) está en correlación con el desarrollo del cerebro, con el período prolongado de la gestación y de la infancia, que a su vez está en correlación con la estabilidad familiar y con la estabilidad social, etc., todo lo cual está en correlación con una intimidad o con un "mundo interior" de una profundidad sin precedentes en la escala de la vida.

Se puede decir, por consiguiente, que porque en el hombre no hay instintos o porque sus instintos son tan débiles, plásticos y falibles, es por lo que hay en él tanta capacidad de aprendizaje y de invención, es por lo que hay en él cultura, y, en último término, *historia*, es decir, arte.

Entre los seres humanos nutrirse es un conjunto de artes de entre los cuales no es el menor de ellos el arte culinario, y reproducirse es un conjunto de artes entre los cuales no es el menor de ellos *el arte de amar*[26].

La historia es precisamente el proceso de generación, mantenimiento y reproducción de lo que nace por obra del arte, que, a diferencia de lo que nace por obra de la naturaleza, tiene unos ritmos de diversificación y de innovación que resultan enormemente "rápidos". Los procesos naturales tienen como fundamento la *physis*, la naturaleza, y los procesos históricos, es decir, culturales o artificiales, tienen como fundamento el arte, o sea, la libertad.

Correlativamente, así como los procesos naturales tienen un fin natural o naturalmente programado, los procesos históricos tienen unos fines que el hombre se da a sí mismo, puesto que el darse a sí mismo los propios fines, en tanto que característica específica del ser humano, se manifiesta tanto en el plano individual como en el plano colectivo.

El sistema periódico y su dinámica, y el código genético con la suya, es decir, lo inorgánico y lo orgánico, es acogido en los super-orgánico, en la cultura, en el lenguaje, es decir, en el intelecto y referido a sus propios fines.

---

26. Una buena exposición de su complejidad se encuentra en el libro de Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidos, Barcelona, Buenos Aires, 7.ª ed. 1986.

El lenguaje humano es un sistema de información-comunicación que procesa y crea una cantidad de "mensajes" potencialmente infinita, y una cantidad de energía nula, pero que desde el saber que contiene *reactúa* sobre todos los demás sistemas, también sobre aquellos en que se procesa una energía máxima y una información mínima. Desde la ciencia, mediante la técnica, los individuos de la especie humana descifran y recombinan los procesos energéticos del mundo físico y del mundo de los vivientes.

Que el intelecto tenga las caracterísitcas de la infinitud y de la reflexividad no quiere decir que no haya límites para su reflexión y para la determinación de los propios fines. Volviendo al ejemplo anterior, puede decirse que el límite de la reflexividad humana en lo que a la ingeniería genética respecta no es esencialmente distinto del que opera en lo que se refiere a la nutrición: El hombre es un animal omnívoro; puede comer de todo y configurar su proceso nutritivo de una u otra forma, pero no puede emanciparse de él: no puede emanciparse del cuerpo, dejar de tener un cuerpo, prescindir de las leyes que rigen la actividad "ser cuerpo", y "ser este cuerpo", y ese es uno de los límites de la ingeniería genética.

La capacidad de autodeterminación del hombre no es absoluta porque aunque el intelecto, la reflexividad cognoscitiva o la libertad, sea en él *principial*, no es más principial que el ser, que el vivir y que el cuerpo.

"Para el viviente vivir es ser" significa, en el caso del hombre, que el cuerpo, la vida, la libertad y el ser son conjuntamente principiales, lo que a su vez significa, como se irá viendo, que hay algún tipo de fines para el hombre distintos de los que él se da a sí mismo y que requieren ser articulados entre sí.

Desde esta perspectiva se puede señalar ya que los procesos energéticos no pueden ser asumidos en los procesos libres y ser referidos a los fines que el hombre se da a sí mismo de un modo arbitrario.

3. EL SISTEMA ECOLOGICO

Si, como se ha dicho anteriormente, el sistema periódico con su dinámica y el código genético con la suya, pueden ser acogidos en el logos autoconsciente y referidos a sus propios fines, cabría hacer, en términos metafóricos y un tanto fantásticos, la pregunta de si —análogamente a como ocurre en el individuo de la especie humana— el logos autoconsciente desplaza y anula los "instintos" del cosmos (es decir, las leyes físicas) hasta el punto de poder alterar su programación.

Aunque esta pregunta es, en efecto, algo fantástica, hay una ciencia positiva que se aventura en ese terreno y brinda algunos elementos para responderla: la ecología.

En primer lugar, y en orden a una adecuada caracterización, hay que distinguir entre la ecología y el ecologismo. La ecología es la ciencia positiva que estudia las relaciones de todos los organismos vivientes entre sí y con el medio físico, en lo que se refiere a producción e intercambio de materia orgánica. El ecologismo es una doctrina política y, en cierto modo, también religiosa, en correlación con una concepción filosófica.

Desde la perspectiva filosófica, o mejor, desde la perspectiva de la historia de la filosofía, el ecologismo se puede caracterizar como *la reivindicación de la "physis" frente a la preponderancia de una consideración trascendental de la acción, que se manifiesta en el plano científico como "revolución copérnicana" y en el plano de la praxis económica como absolutización del mercado y del valor-trabajo*. Tomando a los filósofos como símbolo de esta contienda, podría considerarse el ecologismo como una enmienda global dirigida por Heidegger a Kant, Adam Smith y Marx.

En orden a señalar la correspondencia entre ecología y ecologismo, es preciso pasar revista, aunque sea muy someramente, a los conceptos claves de la ecología, por una parte, y a las nociones de "physis", "revolución copernicana", "mercado" y "valor-trabajo", por otra.

La ecología describe la naturaleza en términos de materia, energía y organización, considerando que la organización es organización de materia circulante en un ciclo cerrado cuya dinámica viene posibilitada por un flujo de energía[27].

La ecología toma, pues, como base, las dos leyes de la termodinámica: que la energía no se crea ni se destruye sino que se transforma, y que en esa transformación la energía se va degradando irreversiblemente hasta su forma máximamente degrada que es la de calor.

Ahora hay que añadir a los datos anteriormente señalados sobre la edad del universo algunos datos sobre su talla.

Se suele admitir que hace 20.000 millones de años el volumen del universo era casi cero y su energía *la misma* que ahora, pero que actualmente, 20.000 millones de años después de la "explosión", tiene un diámetro superior a 10.000 millones de años-luz.

En ese ámbito, junto con varios miles de millones de galaxias, se encuentra la Vía Láctea, cuyo diámetro se estima en 12.000 años-luz; y en la periferia del "anillo" se sitúa nuestro sistema solar.

La distancia de la Tierra al Sol es de 150 millones de kilómetros. El diámetro del globo terráqueo es algo más de 12.700 kms. (43 kms. más en el ecuador que en los polos). Y la superficie del planeta es de 510 millones de kms^2, de los cuales 361 corresponden a los océanos y 149 a los continentes.

Pues bien, un planeta con esa masa y a esa distancia del sol, tiene una fuerza gravitatoria que le permite retener una atmósfera con una densidad y temperatura determinadas que filtra la energía solar, la luz, también de una manera determinada, lo que hace posible la existencia de organismos vivientes. Se denomina biosfera el espacio comprendido entre 7.000 metros sobre el nivel del mar y 100 metros bajo dicho nivel, porque en esa franja es donde están situados los seres vivos (a 4.000 metros, que es la profundidad media de los mares, e incluso a 11.000 metros, que es la profundidad de las mayores fosas abisales, hay vida bacteriana, pero por debajo de los 100 metros ya no se filtra luz suficiente para que se den los procesos de fotosíntesis).

Uno de los temas de la ecología es la historia de la biosfera, es decir, el proceso por el cual la circulación de agua y aire mediante la transformación de uno en otro (vapor) o directamente, homogeneiza la temperatura de superficie, en

---

27. Cfr. R. Margalef, *Ecología*, Planeta, Barcelona, 1983, pág. 17.

correlación con el proceso de aparición de organismos capaces de producir materia orgánica suficiente para sustentar a todos los seres vivos, es decir, en correlación con el proceso de producción de la *biomasa.* Y este es el objeto clave de la ecología, la biomasa, cuya cantidad se estima entre 500.000 y 700.000 Teragramos de carbono, siendo un teragramo $1Tg=10^{12}$ gramos, es decir, un billón de gramos.

La biomasa es el total de materia nutritiva potencial para el conjunto global de los seres vivos, y la ecología la estudia desde el punto de vista de su producción y consumo. A tal efecto diferencia a los seres vivos entre *productores primarios*, que son los vivientes autótrofos (plantas), y *productores secundarios*, que son los vivientes heterótrofos (animales).

Como es obvio, el papel fundamental corre aquí a cargo de las plantas, que son capaces de producir materia orgánica a partir de la energía solar, es decir, que son capaces de realizar la fotosíntesis. La molécula que lleva a cabo tal proceso es la clorofila, siendo la reacción fundamental de la fotosíntesis la siguiente: Anhídrido carbónico (CO_2) + agua (H_2O) + energía (luz) = Carbohidratos (CH_2 0) + oxígeno (0^2).

Mediante este proceso, que se nutre energéticamente del sol, las plantas fueron liberando cantidades de oxígeno, que pasaron a la atmósfera dotándola de la proporción de oxígeno que los demás vivientes iban a necesitar para la respiración o, lo que es equivalente, para la combustión de la energía con la que se nutren, mientras que, por otra parte, fueron suministrando a esos vivientes el combustible apropiado, es decir, los compuestos de carbono que constituyen el alimento de los animales. El oxígeno, el carbono y los demás elementos alimenticios, son liberados por los animales en formas de excrementos o en otras formas, a partir de las cuales los *descomponedores* (las bacterias y los hongos) los resuelven otra vez a sus formas elementales, en las que los retoman nuevamente los productores primarios. Este es el proceso de la *cadena trófica*, en el que se repite continuamente el *ciclo* de la materia, o en el que se *recicla* la materia, mediante un *flujo abierto* de energía que se recibe en forma de luz y se emite a la atmósfera y al espacio en forma de calor.

Nunca ha habido un equilibrio estático del ecosistema, pero sí un equilibrio dinámico. La noción de *equilibrio ecológico* se puede formular como equivalencia o igualdad entre el consumo de los vivientes heterótrofos y la productividad neta de los autótrofos. Consumo significa aquí alimentación de los animales.

Productividad en general es incremento de la biomasa medido por unidad de superficie o volumen y tiempo; productividad primaria (o de los productores primarios) es la velocidad de fijación de energía solar como energía química por las plantas, y productividad neta es la productividad primaria bruta a la que se resta lo que los propios vegetales consumen en respiración.

La estabilidad de un ecosistema consiste, pues, en que los niveles tróficos superiores no consuman cantidades que excedan la productividad primaria neta, o, dicho de otra manera, si se considera la biomasa como capital y la productividad como renta, el equilibrio consiste en el consumo de la renta dejando intacto el capital.

Desde el punto de vista de la productividad, los niveles tróficos se superponen en una pirámide perfectamente regular cuya base la ocupan las plantas, con una productividad máxima y un consumo mínimo, y cuyo vértice lo ocupa el hombre, con una productividad mínima y un consumo máximo.

Puede decirse que el ascenso desde la base hasta el vértice de la pirámide se corresponde con la aparición de organismos cada vez más complejos en la escala de la vida, y que el ordenamiento de los vivientes desde el punto de vista de la reproducción o de su génesis —que es como los estudia el evolucionismo—, tiene una correspondencia con su ordenamiento desde el punto de vista de la nutrición, que es como los estudia la ecología.

Por supuesto, el proceso es mucho más complejo de lo que aquí se deja entrever, pero estas pocas nociones elementales de la ecología son ya suficientes para pasar al análisis del ecologismo y exponer la conexión entre ambos[28].

El ecologismo, en su sentido sociológico más común y al margen de sus significados políticos coyunturales o estratégicos, es una actitud o un movimiento de protesta contra el deterioro del medio ambiente o la ruptura del equilibrio ecológico, provocada por el desarrollo industrial a gran escala. En un sentido más preciso, es la denuncia de la utilización, como si fuesen "renta", de recursos naturales que son "capital" no renovable[29].

Los procesos de desarrollo industrial requieren unas cantidades de energía que se han ido extrayendo de fuentes finitas y agotables, puesto que el hombre no es productor de energía. Ya se dijo que el intelecto humano tiene una capacidad infinita de procesar y crear mensajes, pero que la energía que procesa es toda oriunda del cosmos. Al aparecer, la única fuente de energía prácticamente inagotable es el sol, de modo que podría pensarse que si se inventaran procedimientos para extraer de él energía química y eléctrica suficientes se habrían resuelto todos los problemas. Es decir, podría pensarse que si, además de inventar cerebros y animales artificiales (computadoras y robots) se inventaran plantas artificiales (máquinas que realizaran la fotosíntesis) la biomasa podría incrementarse indefinidamente a voluntad.

Por supuesto, sería un gran éxito de la técnica y del hombre. Pero quizá la mayor parte de los problemas nuevos "no son la consecuencia de fracasos accidentales sino de los éxitos de la tecnología"[30], y el éxito tecnológico de los vegetales artificiales que brindaran energía en cantidades superiores cuatro o cinco veces a las actualmente disponibles, plantearían, junto con otros problemas imprevisibles, el de una contaminación térmica que quizá no resultara fácil de resolver.

Durante trescientos años los hombres se han dedicado a transformar el mundo, y ahora empieza a entrarles un cierto temor de que, si lo transforman mucho más, les va a quedar tan solo polvo entre las manos. Desde esta perspectiva es desde la que aparece el ecologismo como una actitud de respeto, y de búsqueda

---

28. Para una visión panorámica y completa de la ecología puede acudirse, además de a la obra de Margalef antes citada, a E.P. Odum, *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y sociales*, CECSA, Barcelona, 1980, y R. Margalef, *Ecología*, Omega, Barcelona, 1974.
29. Cfr. E.F. Schumacher. *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid, 1984, Parte I
30. *Ibidem*, pág. 27.

y comprensión, de las leyes de la naturaleza, lo cual en lengua griega se expresaría con las palabras *Theoría* de la *Physis*, esto es, visión, comprensión, contemplación del cosmos, de la naturaleza.

El desarrollo industrial a gran escala ha tenido como bases, por una parte, el desarrollo de la ciencia positiva y, con éste, el de la técnica, y, por otra, el desencadenamiento del proceso del capitalismo. Pues bien, el desarrollo de la ciencia positiva se ha basado en lo que Kant llamó la "revolución copernicana", y el desarrollo del capitalismo en la absolutización del mercado y del valor-trabajo. A su vez, ambos acontecimientos se basan en una consideración soberanamente hegemónica de la acción humana o de la libertad humana respecto de la naturaleza, es decir, en una consideración trascendental de la acción, en una concepción de la acción humana como fundamento no solo de lo realizable sino, en cierto modo, también de lo real.

Y no es que no hubiera motivos para esa concepción y para esa transformación. El simple crecimiento de la humanidad en tamaño y en densidad de las interrelaciones, planteaba nuevos problemas cuyas soluciones venían posibilitadas también por el crecimiento del saber, de la autoconciencia y de la libertad humana (de lo cual se tratará más adelante). Había motivos para esa concepción porque, efectivamente, el hombre es superior al cosmos; y había motivos éticos e incluso religiosos para esa transformación porque era un deber moral resolver esos problemas y satisfacer esas necesidades, y porque la misión de crecer, multiplicarse y sojuzgar la tierra era la que en la Biblia se encomendaba al hombre desde el principio. Pero, como es patente, las extralimitaciones y la desmesura de la acción humana tuvieron unos efectos negativos que han provocado un recelo, a su vez también excesivo en algunos casos, acerca de la acción transformadora del hombre.

Lo que Kant llamó la "revolución copernicana" consiste —visto desde la perspectiva aquí adoptada— en considerar que no es el conocimiento científico humano el que debe regirse por la realidad, sino, a la inversa, es la realidad la que debe regirse por el conocimiento científico.

El nacimiento de la ciencia positiva, tal como la practicó y concibió Galileo, supuso, por una parte, la legitimación de un punto de vista particular sobre la naturaleza independientemente o al margen de un saber global (filosófico), y por otra parte, la referencia a la naturaleza en términos de interrogatorio preciso desde ese punto de vista particular, es decir, desde el marco conceptual construido como conjunto de hipótesis. Pues en eso consiste cabalmente lo que se llama "experimento", en someter a la naturaleza a un interrogatorio en términos de "limítese a responder sí o no", donde el sentido de la respuesta viene dado más en función del marco hipotético que en función de la unidad global de la "physis".

Desde esta perspectiva, la naturaleza podría ser considerada por Kant y muchos otros de sus contemporáneos como una *cosa en sí* incognoscible, que sólo se manifiesta y tiene sentido en un marco construido por el hombre.

A su vez, la absolutización del mercado, por una parte y, por otra, del valor-trabajo, significa que el valor de lo real depende de o viene dado por el sentido que ello tenga dentro de un marco construido por el hombre, con expresiones objetivas de sus necesidades y de su voluntad (que son el dinero y, correlativa-

mente, el mercado), y que no hay nada que tenga valor en función de la unidad global de la "physis" sino solo en función del trabajo, es decir, siendo el trabajo la única fuente de valor.

Como es obvio, la ciencia y el mercado son construcciones bastante abstractas, respecto de las cuales la naturaleza resulta algo bastante lejano e ignoto. Y absolutizar la ciencia y el mercado significa mutilar desconsideradamente la naturaleza: no es que la naturaleza *no pueda* manifestarse como es en sí, es que *no le deja* esa absolutización.

En efecto, cuando a la naturaleza se la contraría, la naturaleza se venga, o, para expresarlo con el dicho popular "Dios perdona siempre, los hombres algunas veces y la naturaleza nunca". La naturaleza, al parecer, sí se manifiesta como es *en sí*, y en las situaciones extremas se manifiesta al menos en la forma de la venganza, dejando entrever como un algo de misterio, que ella reserva para sí, y a lo cual el hombre no puede acceder por medio de la violencia sino sólo por medio del respeto.

Por eso el ecologismo tiene afinidades con las religiones. Con el neo-paganismo, en cuanto que el *pagano* es el que tiene la religión propia del *pagus*, del *campo* (pues eso es lo que significa la palabra latina *pagus*, campo); con la corriente de espiritualidad franciscana dentro del cristianismo, en la que se establece una relación religiosa con la naturaleza ("hermano lobo", "hermano sol" etc.) y con el budismo y otras religiones orientales en las que la naturaleza tiene rango de divinidad, aunque las inspiraciones de estas corrientes son muy distintas.

Por eso la ecología no se presenta a sí misma como una ciencia particular, sino global; como una ciencia cuyo proceso de gestación histórica es en cierto modo inverso al de las restantes ciencias positivas: no ha surgido como afirmación legítima de un punto de vista particular, sino como exigencia de síntesis global de una pluralidad de puntos de vista particulares[31].

Y, finalmente, por eso Heidegger es un buen correlato filosófico de lo que la ecología significa en el ámbito de las ciencias positivas, porque es el filósofo que en el siglo XX ha proclamado con más fuerza el sentido de la "physis" como "ser" y el sentido del ser como misterio, a la vez que señalaba la inadecuación o la estrechez de las construcciones abstractas objetivas en orden a la comprensión del ser, a un permitir que el ser se manifieste libremente.

El punto de vista de la nutrición, que es el de la ecología en tanto que ciencia positiva, es desde luego particular a pesar de la globalidad de su perspectiva, pero si desde el punto de vista de la ontología, se afirma que en y a través de los compuestos de carbono, el hombre se nutre de ser y de misterio, y que eso implica preguntarse ¿por qué existe el ente en general y no más bien la nada? y ¿por qué existe el hombre, un ser que puede preguntarse así?, entonces el punto de vista de la "nutrición" es el más extenso, radical y profundo de todos los que caben[32].

De todas formas, y por mucho que se respete e incluso se venere el misterio del cosmos y de la creación, hay que continuar extrayendo del universo la ener-

31. Cfr. R. Margalef, *Ecología*, Planeta, Barcelona, 1983, cap. I.
32. Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959, cap. I.

gía que sea preciso utilizar. Y es preciso utilizar energía en cualquier caso, sobre todo si, como parece ser, la humanidad, sus sistemas socioculturales y, con ello, cada psique individual, tienen también *por naturaleza* una dinámica análoga a la del universo en expansión.

Por consiguiente, a la pregunta con que iniciamos este epígrafe sobre si el saber humano, la ciencia, puede desplazar "los instintos" del cosmos, las leyes de la naturaleza, y asumirlas en los fines que el logos autoconsciente se proponga a sí mismo, hay que responder rotundamente que no le cabe otra alternativa, pero que eso no lo puede hacer arbitrariamente. Que la noción de arbitrariedad tenga sentido respecto del universo, del logos autoconsciente y de la relación de éste con aquél, significa que ni el universo es lo absoluto ni lo es el logos autoconsciente, por muy superior al comos que sea.

La aspiración a constituir el absoluto con el binomio universo-ciencia humana, o con el binomio *physis-logos*, aparece en la literatura de ciencia-ficción o en la de política-ficción (es decir, en las utopías políticas-económicas) como expresión de una nostalgia que es genuinamente religiosa, cuyo mejor cauce y cumplimiento no es el científico o el político, sino precisamente, el religioso.

El logos autoconsciente ha de acoger en sí a la *physis*, entre otros motivos porque no puede desprenderse de ella. Pero precisamente por eso su dominio no es absoluto, pues también en esa vinculación aparece el problema de "una eco-organización *espontánea*, es decir que se auto-produce, se auto-regenera, se auto-regula de manera extraordinariamente compleja sin tener por ello una memoria propia, un "programa" ecológico, un dispositivo genético, un centro organizador. La eco-organización nos demuestra *in concreto* lo que por otra parte nos demuestra *in abstracto* el razonamiento matemático: un sistema acéntrico puede ser más potente lógica, computacional, heurísticamente (*problem solving*) que un sistema que disponga de un centro de control/mandato"[33].

Como resulta patente, esa red acéntrica no es el *concepto infinito* que, como *substancia infinita*, se da sí misma una materia infinita para llevarla a su culminación mediante su forma infinita, como decía Hegel.

Sin duda que Dios como *logos* o como *verbo* quizá tiene algo que ver con esa red acéntrica, pero si es como Hegel lo describe no coincide ni con la red acéntrica ni con el logos humano.

La red acéntrica que constituye el conjunto de leyes o la razón del universo no tiene conciencia de sí, no es un sujeto ni tampoco una pluralidad de ellos. Por otra parte el hombre, que tiene conciencia de sí y conocimiento del logos, a medida que descubre las leyes del universo va reconociendo el logos como algo que es suyo, del hombre, en tanto que el hombre *posee* el logos, pero lo que no reconoce de ninguna manera como suya es la energía del cosmos. El intelecto humano tiene una capacidad infinita de procesar y de crear mensajes, como se ha repetido varias veces, pero no de crear energía, y él lo sabe. La energía real está allende los límites del intelecto humano, por donde, a pesar de ser infinito en un sentido (en el orden del pensar) no lo es en otro (en el orden del *ser*).

---

33. E Morin, *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983, pág. 63. Para las características matemáticas de un sistema acéntrico, Morin remite a Rosenstiehl, P. y Petitot, J., "Automate asocial et Systèmes acentrés", en *Communications*, 22, 1974, pp. 45-62. Cfr. también R. Margalef, *La biosfera. Entre la termodinámica y el juego*, Omega, Barcelona, 1980.

Pero a su vez, si una dimensión de la energía, que es su misma actividad o realidad más radical, escapa siempre a la conciencia humana o al logos humano, a la *ciencia*, sin que por ello sea sujeto, sin que por eso sea superior al ser humano, el cosmos por una parte y el hombre por otra constituyen dos tipos de seres reales que nunca pueden constituir una sola unidad con un solo centro.

Se puede decir, si se quiere, que esa unidad quizá sea posible en virtud de Dios como logos-centro del cosmos y de la historia, pero ya dijimos que de esa cuestión no nos vamos a ocupar aquí.

Aquí lo que ahora interesa dejar sentado es que la energía carece de reflexión, y que cuando la reflexión aparece en los seres vivos, y a medida que aumenta a lo largo de la escala zoológica, es cada vez más tributaria de una energía cuya producción le es ajena. La energía carece de reflexión pero el intelecto humano carece de energía, y según esta tesis es como se articulan hombre y mundo.

Ahora hay que ver cómo surge la reflexión y cómo va aumentando hasta alcanzar las peculiaridades de lo que llamamos el intelecto humano.

Capítulo III

LA BIOGENESIS. MATERIA Y VIDA

1. ENERGIA, INIDENTIDAD Y VIDA

Un hecho es un fenómeno, un acontecimiento, que al manifestarse o al producirse no muestra su propio fundamento, su razón de ser, y, por lo tanto, que no se explica y no se comprende por sí mismo, sino que remite más allá de sí mismo en orden a su explicación y comprensión, y a un más allá que no es fenoménico, que no se manifiesta. Si ese más allá se manifestara el acontecimiento en cuestión no sería un hecho sino un principio o un axioma, es decir, algo que es evidente y se comprende por sí mismo, y que no remite a nada fuera de sí en orden a su comprensión.

Cuando los hechos son acontecimientos de la naturaleza que se captan por los sentidos se les suelen llamar "hechos empíricos". Pues bien, se pueden distinguir, al menos, cuatro niveles en lo que a la dilucidación o análisis de los hechos empíricos se refiere.

El primero es la manifestación de los hechos mismos, su producirse de manera visible. El segundo es el de la determinación y comprobación de los hechos. El tercero el de su explicación y el cuarto el de su comprensión.

Cuando se trata de estudiar la génesis de las formas vivientes, los hechos son las formas vivientes que existen o han existido. La determinación de los hechos resulta posible en virtud de una serie de instrumentos que constituyen otras tantas ciencias particulares, de las cuales las más útiles se consideran que son la paleontología, la citología, la genética, la embriología y la morfología, la fisiología y la etología comparadas.

La explicación de los hechos consiste en encontrar las razones o las leyes en virtud de las cuales los hechos se ordenan y se relacionan unos con otros constituyendo una unidad, pues ley, razón, logos e inteligencia quieren decir eso, reducir una pluralidad de elementos incomunicados a una unidad mediante la relación de todos ellos entre sí. Y en eso consiste también lo que llamamos *saber*. En el conjunto de las ciencias de la vida las explicaciones vienen dadas por las teorías que articulan unitariamente los hechos determinados por las ciencias par-

ticulares anteriormente mencionadas. No existe institucionalmente una ciencia que haga eso, pero sí una teoría con la que se persigue tal objetivo: es la *teoría de la evolución*, y la comunidad científica debate en torno a la capacidad de las diversas formulaciones de dicha teoría para lograr la articulación unitaria de los hechos.

La comprensión de los hechos consiste en encontrar la referencia adecuada de ellos a su fundamento, ya sea su fundamento el ser en tanto que *physis* (para los fenómenos de la naturaleza) o ya sea el ser en tanto que *libertad* (para los fenómenos históricos-sociales). También se podría ilustrar la diferencia entre explicación y comprensión señalando que la explicación opera en la perspectiva del logos en tanto que exterioridad, o también en tanto que logos *en sí*, mientras que la comprensión opera en la perspectiva del logos en tanto que *en sí* y *para sí*, o también en aquella perspectiva en la que se consideran la *totalidad* de las dimensiones a las cuales un fenómeno remite. La comprensión corresponde, pues, a la perspectiva filosófica, es decir, a aquella que indaga por los fundamentos últimos.

La teoría de la evolución reviste, como se ha dicho, diveras formulaciones, cuyas diferencias se pueden establecer en función de los tres conceptos de *cambio, orden* y *dirección*[1].

Si se toma una baraja de cartas y se baraja una y otra vez, puede hablarse de *cambio* en cuanto que la relación entre los elementos varía, pero quizá no pueda hablarse de orden. Si al barajarlas las cartas se van agrupando de manera que forman unas veces escaleras de color, otras veces series, de dobles parejas, etc., puede hablarse de *orden* en cuanto que hay más número de elementos vinculados entre sí por un tipo de relación o más. Finalmente, si las cartas se van agrupando de manera que forman entre sí series de poker de cartas bajas primero y figura después, y de manera que, a la vez, se van constituyendo cuatro escaleras de color, entonces puede hablarse de *dirección*. También puede hablarse de *dirección* si el resultado es el inverso de éste, es decir, si partiendo de una situación inicial de las cartas formando cuatro escaleras de color, al barajarlas se ligan cada vez menos cartas.

Las teorías de la evolución se diferencian según operen con uno, dos o tres de estos conceptos. Las que operan sólo con el concepto de *cambio rechazando los otros dos se llaman a veces formulaciones del positivismo* radical. Hegel consideraba que esta posición sólo había sido sostenida por un filósofo, Demócrito, y por ninguno más, pues implica sostener la inexistencia del logos y la imposibilidad del saber[2]. En el siglo XIX el evolucionismo no reviste formulaciones radicales positivistas en este sentido, o al menos, no formulaciones relevantes; en el siglo XX, desde una posición positivista K.R. Popper rechaza los conceptos de orden y dirección para una teoría científica por considerarlos inverificables o, mejor dicho, irrefutables, es decir, no contrastables con la realidad empírica. Todavía, y en esa misma línea, Popper considera que el evolucionismo no es

1 Tomo este criterio de diferenciación de R.C. Lewontin, *El concepto de evolución*, de la voz "Evolución" de la *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 5

2 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Introducción general, cap. I. En la edición de Alianza, Madrid, 1980, pág. 49

una teoría científica porque no se compone de proposiciones universales sino de proposiciones existenciales o válidas para casos singulares e irrepetibles y que, por consiguiente, no permiten la predicción ni la retrodicción. Con todo, Popper se confiesa evolucionista, pero sostiene que el evolucionismo es para él una creencia: no una teoría científica, sino un programa metafísico de investigación[3].

La mayoría de las formulaciones de la teoría de la evolución implican en el concepto de cambio el de orden, y buena parte de ellas, también el concepto de dirección. La razón aducida para ello es que si no hay un orden creciente o decreciente, tampoco puede hablarse en último término de cambio, pues no habría criterios para discernir suficientemente entre un estado y el posterior.

Desde el punto de vista de lo que podría llamarse un *sociologismo* radical se ha sostenido que el evolucionismo direccional del siglo XIX "no es más" que la expresión científica del proceso revolucionario ascendente de la burguesía, y que el evolucionismo del siglo XX que integra y hace suya la noción de equilibrio homeostático "no es más" que la expresión científica del equilibrio homeostático alcanzado por la burguesía en el siglo XX. Este "no es más" quiere significar que las nociones de orden y dirección no tienen un correlato real.

Como es obvio, que las nociones de orden y dirección tengan un fundamento en determinados procesos sociales no significa que sean falsas respecto de los procesos naturales, ni que su aplicación a ellos sea ilegítima. Muy bien puede suceder que el trinomio cambio-orden-dirección pertenezca realmente a la naturaleza, pero que hasta su manifestación en los procesos sociales no afloren a la conciencia con la suficiente nitidez como para advertir su vigencia en los procesos naturales. También con la evolución de la edad de un individuo se advierten dimensiones de la realidad que en fases anteriores no se advertían o se advertían de otro modo, sin que ello signifique que tales dimensiones carezcan de correlato en la realidad[4].

De todas formas, que las nociones de orden y dirección tengan un correlato real, que sean algo más que un recurso metodológico para una explicación cómoda de los hechos, es un asunto que habrá que examinarse en cada caso. Que la naturaleza se manifieste desde sí como es en sí, sin que los marcos construidos por el hombre en orden a dicha manifestación anulen el sentido de ésta en beneficio exclusivo del sentido determinado por esos mismos marcos, es algo que requiere ser dilucidado en función de cada marco y de las manifestaciones que le corresponden.

Si se considera el universo como una baraja que se baraja sola continuamente, los dos principios de la termodinámica podían formularse diciendo que, primero, la cantidad de cartas y energía con que se barajan permanece constante, y, segundo que a partir de un estado inicial de la baraja en que sus elementos se ligan entre sí de una determinada manera, los sucesivos cambios tienen como resultado un estado de la baraja en el que sus elementos se ligan entre sí en configuraciones cada vez menos complejas y menos articulables con otras. A este

3. Cfr K R Popper, *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1977.

4. Una visión del punto de vista sociologista puede encontrarse en el trabajo citado de Lewontin Sobre el sociologismo, el psicologismo y el "filosofismo" en las ciencias del hombre, cfr J Choza, *Antropología positivas y antropología filosófica*, Cenit, Tafalla, 1985, cap II, 8, pp. 171-180

proceso se le llama "historia del universo" y se describe como crecimiento de la entropía (paso de un estado de energía poco degradada a un estado de energía máximamente degradada).

Esta seria la "historia del universo" según la termodinámica del siglo XIX. La "historia de la vida" tal como es descrita por el evolucionismo que opera con los conceptos de orden y dirección, aparecería como un extraño juego en el que una serie de jugadores, reteniendo unas cartas y descartándose de otras fueran ligando jugadas en las que cada vez hubiera más elementos relacionados entre sí formando conjuntos que a su vez se relacionaran entre sí, y así sucesivamente. Esos conjuntos de elementos son los que se caracterizan como seres vivos y los que se ordenan en la escala de la vida.

La termodinámica del siglo XVIII tendía a considerar el universo como un sistema aislado, en el cual el incremento de orden y de complejidad es realmente difícil de explicar, de manera que la vida aparecía como un fenómeno de escasísima probabilidad.

La termodinámica del siglo XX ha prestado más atención a los sistemas no aislados, a los sistemas que intercambian energía con el exterior (sistemas cerrados) y a los que intercambian energía y materia (sistemas abiertos). Se ha centrado en el estudio de los sistemas alejados de la situación de equilibrio, y en su dinámica, para examinar su tendencia a configuraciones estables. Estas configuraciones, en determinados sistemas abiertos, aparecen en sucesión de complejidad creciente, particularmente en el ámbito de la química y la bioquímica.

La multiplicación de factores, tanto energéticos como materiales, que interactúan en el sistema, es tanta que surgen nuevos fenómenos, nuevas leyes de la materia y nuevas probabilidades de configuraciones. La naturaleza aparece entonces como un derroche de imaginación creadora, abriendo continuamente caminos nuevos a partir de bifurcaciones posibles que se realizan efectivamente.

Retomando el ejemplo de la baraja, sería como si se tratara de una gran multitud de cartas que dan lugar a nuevas barajas, los cuales dan lugar a nuevos juegos, en los cuales se producen nuevas jugadas.

El evolucionismo que opera con los conceptos de cambio, orden y dirección admite que la historia de la vida transcurre desde un orden y diferenciación menores a mayor orden y diferenciación, de menos a más individualidad, unidad, complejidad y capacidad de recibir-emitir información. Esto no significa rechazar los dos principios centrales de la termodinámica que se suponen rigen para todo el universo; significa admitir que aunque el universo se pueda considerar como un sistema aislado, cada galaxia, y cada planeta, con sus diversos ámbitos, son sistemas no aislados, inestables y alejados de la situación de equilibrio, de cuyo caos emergen configuraciones nuevas y complejas[5]. Esto significa suponer que la materia-energía del universo, en su trayecto hacia el estado de mayor degradación, describe especies de bucles ascendentes, en el planeta tierra y quizá en otros puntos del universo, sin que por eso se altere el término de su flujo.

---

5. Cfr. P.P. Grassé, *La evolución de lo viviente*, Blume, Madrid, 1977, p. 16. Cfr. N. Wiener, *Cibernética. O el control y comunicación en animales y máquinas*, Tusquets, Barcelona, 1985, pp. 62-63. Cfr. J.P. Cruchtfield et al. *Chaos*, en *Scientific American*, dic. 1986 vol. 255 n.° 6. Cfr. I. Prigogine, *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983.

Si la diferencia de "potencial" entre la situación inicial del universo y su situación terminal es real, entonces podría hablarse de dirección real de los procesos, y, a la inversa, si la diferencia de "potencial" entre un embrión de perro y el perro, o entre una bacteria y los insectos, mamíferos, etc. es real, entonces podría hablarse de orden y dirección en los procesos biológicos. No obstante, habría que hacer la salvedad de que la situación terminal (muerte térmica) es una especie de sistema dado en función del cual podría quizá establecerse el "potencial" del universo, mientras que respecto de la bacteria la escala zoológica entera no se puede admitir como un sistema *dado* (quizá el perro fuera más admisible en tales términos respecto de su embrión). Es como si hubiese una especie de "potencial gravitatorio" de lo inorgánico hacia "abajo" y de lo orgánico hacia "arriba": es el debatido tema de la teleología de la naturaleza.

Sea como fuere, en todo caso la "diferencia de potencial" se salva siempre consumiendo energía, o, lo que es equivalente, realizando un trabajo. Si definimos la vida orgánica como automovimiento, como síntesis de exterioridad e interioridad o como constitución y despliegue de la interioridad a costa de la exterioridad, dicho proceso implica, por una parte, un consumo de energía, la realización de un trabajo, y, por otra parte, la diferencia o la distancia entre el punto de partida y el término. En terminología filosófica esto se expresa diciendo que la vida orgánica implica, *potencia, dynamis* (en su doble sentido de posibilidad y capacidad), y por eso mismo, *inidentidad*. Toda inidentidad implica potencialidad y, a la inversa, toda potencialidad implica inidentidad, pero el tipo de inidentidad en que consiste la vida es menor que el tipo de *inidentidad* del universo. Veámoslo:

Aunque a diferencia de la mecánica newtoniana la termodinámica considera que el tiempo del cosmos es irreversible, es decir, que el universo tiene una historia, no obstante esta expresión es equívoca en cuanto no puede aplicarse con el mismo sentido a los organismos vivos. Ha sido Bergson el filósofo que más ha insistido en al diferencia entre *tiempo* y *duración* como diferencia entre procesos que no implican y no acumulan el pasado (a lo cual llama *tiempo*) y procesos que sí lo implican y lo acumulan (a lo cual llama *duración*)[6]. Y han sido Norbert Wiener e Ilya Prigogine quienes han caracterizado el universo de la termodinámica en términos de tiempo bergsoniano para contraponerlo al universo newtoniano de tiempo irreversible[7].

Pues bien, si las diversas tesis de la termodinámica son verdaderas, hay que decir que el universo implica su pasado pero que no lo implica acumulándolo en el sentido de que no retiene en sí lo que ha perdido. En este sentido puede decirse que el universo no tiene historia, pues si la tiene no la tiene para él: el universo no "recuerda" lo que le ha pasado, lo que ha perdido: en la situación de lo que se llama la "muerte térmica" del universo, en la ausencia de fenómenos que se destaquen como diferentes de la situación de equilibrio terminal, sería imposible reconstruir o "recordar" lo que fue su vida. Si el universo tiene his-

6. Cfr. H. Bergson, *La evolución creadora*, cap. I.

7. Cfr. N. Wiener, *op. cit.*, cap. 1. Wiener ilustra la diferencia señalando que si se "filmara" el universo newtoniano y se proyecta la película en sentido inverso los procesos serían idénticos, mientras que en el universo bergsoniano el mismo experimento daría una película diferente. Cfr. I. Prigogine. *op. cit.*, cap. 8. "Exploración del tiempo".

toria no la tiene para él, sino para el hombre, que sí puede acumular el pasado. Si, por hipótesis fantástica, el universo pudiera "recordar" su pasado, si pudiera tener "memoria" o tener "conciencia", tendría conciencia de que, para los procesos físicos, *ser* significa no poder retener acumulativamente el pasado.

Lo que en biología y en teoría de la información se denomina "memoria" es un cierto correlato de lo que en la filosofía clásica se llama "inmanencia" y en la filosofía moderna "reflexión"; y lo que en biología y en teoría de la información se denomina "programa" es un cierto correlato de lo que en filosofía se denomina "esencia o substancia viva" y también "psique". Pues bien, que el universo no tiene memoria quiere decir que no tiene un programa que permanece constante en un centro de control mientras se desarrolla, y eso quiere decir que no es una unidad viviente, un organismo vivo que se pueda considerar como *un* individuo (téngase en cuenta que ser *uno* es requisito indispensable del recordar, del retener como *propio*). Así, el grado de inidentidad del universo es el mayor que pueda concebirse: el universo no puede ser idéntico a sí mismo porque carece de un *sí mismo* estable.

A diferencia del universo, un viviente orgánico tiene un grado de identidad mayor porque, aunque hay diferencia o distancia entre el estado de embrión y el de adulto, vivir para el viviente significa salvar esa distancia hasta llegar a ser idéntico a sí mismo. Esto significa que el sí mismo permanece de algún modo constante y que lo vivido se acumula a beneficio de ese *sí mismo*.

Pues bien, la energía que se utiliza en ese proceso que va del embrión al adulto, en la realización de ese trabajo, es, por una parte, energía física, y, por otra parte, energía no-física.

Los físicos admiten varios tipos de fuerza o varios tipos de energía. Entre ellas se encuentran la que llaman energía nuclear, que opera para distancias inferiores a 10^{-15} m. (inferiores a una milbillonésima parte de un metro), que mantiene unido los elementos del núcleo atómico, y cuya fisión y fusión se producen en forma de explosiones como las de la bomba atómica y la bomba de hidrógeno respectivamente; la fuerza gravitatoria, que opera según la fórmula de Newton, en razón directamente proporcional a las masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias; y la energía electromagnética, que opera también para distancias comprendidas entre 10^{-15} m. e infinito. A este último tipo pertenece la energía físico-química, que se utiliza para la construcción de los seres vivos, y que forma parte del concepto de biomasa tal como vimos que lo formula ecología. Por otra parte, como se vió en el capítulo anterior, la vida que conocemos se desarrolla en un ámbito cuyos márgenes mínimo y máximo de flujo de energías se mantienen constantes y son relativamente bajos, pues por encima y por debajo de una determinada temperatura la biosfera desaparece.

Para dar cuenta de la vida hay que admitir junto a esa energía física, otra energía no-física:

— Hay que admitir una energía no-física en el viviente para explicar que su sí mismo, su "interioridad" o su "programa" crezca y se despliegue a expensas de la energía física.

— Hay que admitir una materia-energía física para explicar que en los seres vivos se produzca envejecimiento.

Se puede decir que vivir es la unidad de esos dos tipos de energía, pero eso todavía no aclara la cuestión de cuáles son sus características y cómo se articulan.

En el capítulo anterior se dijo que el universo es una voz que no se oye a sí misma, mientras que un viviente orgánico es una voz que sí se oye a sí misma, que se "sabe" a sí misma al decirse o que "sabe" decirse. Saber decirse, u oirse a sí misma mientras se dice, significa simultaneidad del mensaje al principio, mientras y al final de la emisión. Así, si pido a alguien que cierre la puerta que ha dejado abierta, el mensaje está como totalidad simultanea en mi mente como "programa" al principio, mientras y al terminar de decirlo; en el espacio y en los nervios acústicos de mi interlocutor está solo sucesivamente; y cuando ha sido dicho del todo, está como totalidad simultanea en la mente de mi interlocutor *si es que me ha entendido*, si *ha comprendido* el mensaje. Y si lo ha comprendido y tiene la amabilidad de acceder a mi petición, pone en marcha otro proceso, también distendido espacio temporalmente, cuyo resultado final es que la puerta queda cerrada por la acción de su mano sobre el picaporte.

Aquí se trata del procesamiento de un mensaje que a su vez rige un procesamiento de energía física que ya existe y que no es producida por el mensaje. Si el mensaje produjera inmediatamente y por sí mismo energía física quizá no necesitaría pedir a nadie que cerrase la puerta, sino que ésta se cerraría probablemente sola con pensar y querer interiormente yo que así sucediese.

Ahora bien, para mantener el mensaje como una totalidad simultanea que rige un procesamiento de energía físico-química, hace falta también alguna energía que no es físico-química y que, provisionalmente, vamos a llamar "energía psíquica".

Y ahora puede decirse que la "energía psíquica" y la físico-química se articulan de tal manera que la fuente y fundamento suficiente de cada una nunca es la otra. ¿Significa esto que mientras más reflexiva sea una actividad más inmediatamente impotente es en el orden físico-material? Efectivamente significa eso, y con esa tesis se concluyó el capítulo anterior.

Sostener que lo más espiritual es lo máximamente impotente puede resultar chocante cuando la mayoría de las religiones afirman, precisamente, que Dios es el ser para el cual la fuente de todas su energías es *la misma*, y en virtud precisamente de eso se le atribuye la *omnipotencia*. La tesis deja de resultar chocante si se advierte que, precisamente en virtud de ella, se puede afirmar que el logos del cosmos y de la historia no es Dios.

Y es oportuno señalar, en esta perspectiva, que Hegel no dice que el *Concepto* sea Dios en este sentido. Hegel no dice que la creación sea una especie de fisión o de fusión del "núcleo atómico" de Dios, y que la historia del universo culmine con la constitución del *Concepto*, en un estado en el cual el *Concepto* mismo sea la fuente de la energía física con la cual él persiste. Y lo mismo cabe decir de la noción o las nociones aristotélicas de *Acto puro*. Ya se dijo que no íbamos a ocuparnos de la cuestión de si Aristóteles y Hegel son o no panteistas, pero ahora se puede señalar que, por lo menos, no lo son en el sentido de que afirman que el logos y la energía física sean cada uno fuente y fundamento suficiente del otro, y esa tesis es la que tendría que probar una doctrina para que

pudiera considerarse verdaderamente panteista. Hegel no se ocupa propiamente de la relación real entre el "soporte físico" y el "soporte lógico" del cosmos y de la historia, sino del despliegue del "soporte lógico"[8].

La mayoría de las religiones pueden sostener que Dios es omnipotente si sostienen, como en efecto hacen por regla general, que no es un organismo viviente. En efecto, se suele afirmar que es vida en sentido absoluto, automovimiento en sentido absoluto, identidad absoluta con su fin desde su principio, etc., y por eso no se le puede atribuir nada parecido a una especie de "fisión o fusión del núcleo" en orden a la creación del universo.

Pero obsérvese también, en este sentido, que la "fisión" del núcleo de un ser vivo, es decir, su muerte o, lo que es lo mismo, su pasar a ser solamente exterioridad que ya no acumula nada de lo que le suceda, no libera ningún tipo de energía física. La muerte de un ser vivo no significa, de suyo, un incremento de la biomasa: la biomasa se mantiene constante mientras se produce el flujo de energía. Por eso la vida no altera las leyes de la termodinámica, pero si implica que la materia-energía describa un bucle ascendente en su flujo entrópico.

Ahora bien, ese bucle hay que analizarlo y explicarlo. Su explicación es lo que llevó a los filósofos a hablar de energía no-física y de realidades no-físicas, es decir, que escapan a la distensión espacio-temporal.

Para designar las diveras formas de energía física y la energía que aquí estamos llamando "psíquica", Aristóteles utilizó el término *enérgeia*, que se traduce a las lenguas filosóficas modernas como *acto*, y para designar específicamente la energía "psíquica" en tanto que simultaneidad del "programa" o de la voz que se "sabe" a sí misma antes, mientras y después de decirse, utilizó el término *entelécheia*, y definió la *psique* como "acto primero (*entelécheia*) del cuerpo físico organizado"[9].

Obviamente, hay una inidentidad en la *entelécheia* o en el "programa" porque el programa no es *lo mismo* antes, mientras y después de emitirse, aunque sí sea siempre *el mismo*. La diferencia entre antes y después de emitirse viene dada por la posibilidad-capacidad del programa para ser dicho por sí y desde sí al principio, y su efectiva realización al final.

Ahora bien, esa posibilidad-capacidad depende para su realización efectiva de lo *exterior*: la energía física, el medio, las ondas, etc. El ajuste entre el programa y la exterioridad es tal que si cada uno no está vinculado al otro no acontece ni el decir ni lo dicho. No se trata de ajuste entre "soporte físico" y "soporte lógico" en general, sino respecto de cada "programa" en concreto.

Así nadie puede pensar dos mensajes en lenguas distintas a la vez, y emitirlos a la vez, porque el hombre cuando habla es emisor de un solo canal, pero in-

---

8. Aristóteles, por su parte, señala que "no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo" (*Etica a Nicómaco*, 1174 a 27-29). A su vez, tanto respecto de Aristóteles como repecto de Hegel, vale la siguiente tesis: "No hay, por consiguiente, movimientos perfectos. Cualquier examen totalizante del movimiento habría de dar cuenta de todos los movimientos pasados, presentes y futuros; se alcanzaría así un orden global formalizado. Pero esto solo puede hacerse desde fuera del movimiento". J. de Garay, *La identidad del acto según Aristóteles*, en "Anuario Filosófico", vol. XVIII, n. 2, 1985, pág. 79.

9. Aristóteles, *Peri Psychés*, 412 a 27-28.

cluso cuando piensa un solo mensaje lo piensa como totalidad simultanea pero no puede emitirlo como totalidad simultanea, sino sucesivamente, y eso ya marca una diferencia entre su ser concebido y su ser emitido.

Lo que más se parece en términos expresivos al modo de ser que, en tanto que concebido, tiene el mensaje es lo que se denomina "lenguaje poético", que se ha definido —de entre otras maneras— como expresión total y simultanea, como expresión rápida y esencial, etc.

Pues bien, la constitución y desarrollo de un ser vivo desde el embrión al adulto presenta, en esta perspectiva, muchas analogías con la elaboración de un poema. Al principio del proceso la totalidad simultanea, el programa, está dado implícitamente, pero tiene su ley interna según la cual acopia unos determinados elementos externos y no otros, adopta una estrategia u otra en función de que se encuentren o no estos o aquellos elementos; y si el proceso tiene éxito el resultado es el poema o el viviente "adultos", y si no tiene éxito el poema o embrión quedan abortados.

La constitución y desarrollo de un organismo viviente es la traducción a sucesividad de lo que es simultaneo posible-capaz para tener lo simultaneo efectivo-real, y por eso vivir es "progreso hacia sí mismo y hacia el acto (*entelécheia*)"[10], o también "es conservación, salvación (*soteria*) de lo que está en potencia por lo que está en acto"[11]. Vivir es así alcanzar la mayor identidad posible consigo mismo, y escaparse o salvarse del tiempo en la medida de lo posible, que para los organismos vivientes es repetirse (reproducirse) antes de la extinción (envejecimiento y muerte).

El automovimiento o la síntesis entre exterioridad e interioridad en que consiste la vida es, pues, posible, si el control está en la simultaneidad, y si en ella hay energía suficiente como para dar órdenes y procesar energía físico-química, pues esa simultaneidad no se autorrealiza o no se despliegue en una interioridad real y más profunda más que mediante su despliegue en la exterioridad. El centro de control del programa, del código genético, o si se quiere, el sexo, cede su posición de control al cerebro, o, mejor dicho, no es que la ceda, sino que el cerebro aparece como un segundo centro integrador de la simultaneidad ya realizada sucesivamente.

Las nociones filosóficas de *forma* y de *esencia* no discriminan suficientemente entre programa por decir y programa ya dicho, y por eso puede sostenerse que la existencia no es un predicado real, que no añade más inteligibilidad al programa. Pero si, en términos hegelianos, se dice que la existencia es la realización de la esencia y que la esencia es la razón de la existencia, entonces se tienen nociones que discriminan suficientemente[12].

Ser es la energía por la que el programa pasa de nada a realidad, y *existencia* es la emisión de ese programa mismo en su *duración*. Esa energía-actividad llamada *ser* es constante precisamente en su vinculación con la esencia, con el programa en cuanto totalidad simultanea: por eso *ser* no es solamente la energía fí-

---

10. Aristóteles, *Peri Psychés*, 417 b 6-7. Citado por J. de Garay, *op. cit.*
11. Aristóteles, *Peri Psychés*, 417 b 3-4, cit. por J. de Garay, *ibidem*.
12. Ese es el tema de la sección segunda de la lógica de Hegel, o *doctrina de la esencia*. En la *Enciclopedia*, puede verse en los parágrafos 115-124.

sico-química y por eso se puede hablar de *identidad formal* en el sentido de que cada viviente, mientras vive, *es lo que es*.

A su vez, desde esta misma perspectiva, también puede decirse que el viviente es *substancia* cuya realidad efectiva es el despliegue de todos sus *accidentes*. Que la substancia es causa de los accidentes quiere decir aquí que el sí mismo o el centro desde el que se controla y desarrolla el programa, se realiza articulando elementos de la exterioridad (utilizando elementos del sistema periódico y energía físico-química), y que según acopie unos u otros elementos de los disponibles en la exterioridad se da una u otra realización, o ninguna en absoluto. Desde esta perspectiva, y por la correspondencia entre accidentes-substancia por una parte y existencia-esencia por otra, se puede decir que la existencia es un accidente, aunque esa expresión se puede entender en varios sentidos, no todos igualmente plausibles.

En un sentido algo más preciso, cabe decir que la existencia de un viviente orgánico es accidental, porque puede no darse o frustrarse, y porque su despliegue se efectúa, por una parte, desarrollando subsistemas que no se mantienen en y por sí mismos sino desde el centro de control del programa, como el sistema nervioso, circulatorio, etc. (lo que en terminología escolástica se llamaban accidentes necesarios o pertenecientes necesariamente a la esencia), y por otra parte, adoptando en ese despliegue una u otras modalides en función de las caracteríticas o posibilidades presentadas por el medio.

Así pues, la *esencia* de los organismos vivientes consiste en un "programa" (dotación genética) que se desarrolla. Que los organismos vivos sean una *substancia* quiere decir que el "programa" tiene un centro de control. Que la vida sea *inmanencia* o *reflexión* significa que el "programa" tiene "memoria". Que el ser vivo sea *inidéntico* expresa que el ser vivo no es lo mismo al comienzo, durante y al final de la emisión del programa, lo que a su vez significa que funciona con una energía intrínseca propia del centro de control y con una energía que se apropia tomándola de fuera (energía físico-química).

Finalmente, que la dinámica del ser vivo tenga como objetivo realizarse a sí mismo o alcanzar la identidad consigo mismo, salvar lo que está en potencia mediante lo que está en acto, etc., puede expresarse por referencia a su correlato informático-biológico diciendo que el "programa" en cuestión es un sistema abierto de retroalimentación positiva[13].

Ahora, una vez establecidas las nociones generales en el plano filosófico y en el científico, y señaladas sus correspondencias, es el momento de pasar al estudio en concreto de la génesis y desarrollo de las formas vivientes.

2. MATERIA Y MEMORIA. EL CODIGO GENETICO

La memoria es la retención del pasado propio. Ahora bien, esta definición tan obvia para el sentido común y tan evidente en el uso del lenguaje ordinario, está cuajada de implicaciones asombrosas.

---

13. Para una formulación de las nociones metafísicas de esencia y substancia en función de la física y la biología contemporáneas, cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

En primer lugar, que el pasado se retenga quiere decir que se tiene, y que se tiene a disposición. Pero lo que se tiene a disposición se tiene *ahora*, o se tiene permanentemente, y ello implica que el pasado que fue sucesivo se tiene simultaneamnete todo en presente. En segundo lugar, retener el pasado *propio* implica discriminar de alguna manera entre lo propio y lo ajeno, de manera que lo propio se retiene y lo ajeno no, o bien, de manera que lo propio se retiene como propio y lo ajeno se retiene como ajeno. Y en tercer lugar el pasado se puede tener ahora como propio si todo él se adscribe a un *sí mimo* constante de alguna manera, es decir, que mantiene su identidad.

Así pues, hay vida si hay memoria, hay memoria si hay un sí mismo, y hay un sí mismo si hay una identidad *para sí*.

Acaba de decirse en el apartado anterior que para los vivientes orgánicos vivir tiene como objetivo alcanzar la identidad consigo mismo, realizarla, y que precisamente por eso la inidentidad es una de sus características fundamentales. En efecto, realizar la propia identidad es lo que se logra cuando el "programa" está emitido del todo. Pero para un ser finito la condición de posibilidad de la identidad real como realizada es la *identidad formal vacía* del programa, es decir, que el programa se mantenga identificable como el mismo al principio, durante, y al final de la emisión, pues de otro modo no podría hablarse del programa ya emitido ni de identidad realizada.

En los entes de razón no hay esta diferencia entre identidad formal e identidad real, porque los entes de razón no se realizan; así, "2 es 2" es una identidad formal porque el 2 que hace de sujeto y el 2 que hace de predicado son el mismo, y no media entre ellos ninguna actividad por parte del sujeto para ser plenamente sí mismo. A su vez, en el acto puro o en el absoluto, tampoco hay diferencia entre identidad formal e identidad real, porque el absoluto está ya siempre realizado desde su más radical principio (así es precisamente como se define el absoluto); así, "Dios es Dios" es una identidad real porque la identidad del sujeto con el predicado está realizada desde el principio en virtud de la actividad del sujeto: el sujeto es plenamente sí mismo desde siempre.

Como es obvio, ese no es el caso de las realidades inorgánicas ni el de las orgánicas, pues para que lo fuera habría que eliminar de ellas el tiempo: para que cualquier viviente fuera idéntico consigo mismo de modo pleno, para que "yo soy yo" expresara mi identidad plena conmigo mismo, yo tendría que ser desde el principio todo lo que puedo ser. Pero si yo no soy ya todo lo que puedo ser sino que lo voy siendo sucesivamente a lo largo de mi vida, y lo mismo cualquier viviente orgánico, entonces hay diferencia entre la identidad realizada y la identidad formal, entre el programa antes de ser emitido y el programa completamente emitido.

Evidentemente, lo que diferencia a un programa de otro, lo que marca la distancia entre la identidad formal y la identidad realizada es el tiempo, es decir, el que la realidad en cuestión tenga que realizarse sucesivamente. Por eso se dice que la identidad formal está *vacía*, porque es un conjunto de posibilidades no cumplidas, una capacidad no llena.

A su vez, que la identidad formal esté vacía como *forma* no significa que sea un *ente de razón*, ni *mera* posibilidad: significa que es deficiente como *acto:* que no es el acto puro, sino un acto que necesita tiempo y energía extrínseca para alcanzar o realizar su identidad.

En el caso de los seres vivos, la identidad formal inicial (el programa) no es una mera posibilidad ni un ente de razón, porque en lo que se considera el inicio cronológico de un viviente o de los vivientes en general, el viviente es posible si puede hacerse, si puede construirse realmente, *desde sí mismo* y *por sí mismo*, y ello resulta posible únicamente si ese *sí mismo es real.*

Pues bien, el tema de la génesis de las formas vivientes, el tema del origen de la vida, es el de cómo aparece ese programa, el de cómo surge ese sí mismo real y qué características tiene.

Si hemos definido la vida como memoria se trata ahora de ver si la definición se cumple y cómo en qué tipo de seres.

En el capítulo anterior se recogió la definición de Maynard Smith, que considera viviente "cualquier población de entidades que tengan las propiedades de multiplicación, herencia y variación", es decir, cualquier población de "moléculas replicantes de polinucleótidos".

Por otra parte, es comunmente aceptada en biología la definición de los seres vivos por sus funciones. Desde esta perspectiva se considera que son organismos vivientes aquellos que realizan las funciones de *autoconservación* (que incluye nutrición, respiración y excreción), *reproducción, movimiento* e *irritabilidad* (reacción ante un estímulo externo o interno). Como no todas las moléculas replicantes realizan estas funciones, a tenor de esta definición no todas podrían ser consideradas seres vivos.

El fundamento para el desacuerdo en considerar a ciertas moléculas como vivientes o no está en que, por una parte, una de las formas de *autoconservación* de algunas de ellas es cristalizar de la misma manera que lo hacen algunos minerales, y, por otra, en que se da en algunas de ellas *multiplicación, herencia* y *variación.* En algunas de estas moléculas el sistema de reproducción es parasitario, y consiste en incidir sobre alguna célula para que ésta los produzca.

La cristalización no implica memoria, pero la reproducción sí. Se trata pues de ver en concreto qué diferencia hay entre cristalización, replicación y reproducción, y cómo se articulan esos tres procesos para dar lugar, a partir de lo que es exterioridad, a una interioridad, a la vida o a la "memoria" de una individualidad.

Un viviente elemental, una célula, puede considerarse un sistema muy complejo dotado de unos mecanismos y funciones que le permiten reproducirse. Para nuestro propósito se puede decir que el sistema consta de una dotación genética contenida en el núcleo, y de otros elementos que están fuera de ese núcleo, todo ello envuelto por una membrana celular.

La *dotación genética* es el número de cromosomas de cada especie, que contiene el "programa" para construir un individuo de esa especie. Los cromosomas están formados por moléculas de DNA, que tienen una forma parecida a una doble escalera de caracol trenzada sobre un eje.

Esas moléculas están agrupadas en conjuntos de varios miles. Se llaman *genes* a aquellos conjuntos que contienen la información para construir otro organismo igual, y se llama *DNA silencioso* a aquellos conjuntos que no contienen esa información específica.

Se llama *mensaje genético* a la información contenida en los genes y que puede combinarse de diferentes maneras que dan lugar a individuos diferentes. Y se llama *código genético* al mecanismo por el cual la información de esos genes es decifrada y utilizada para la construcción del nuevo individuo.

Los materiales con los que básicamente se construye un ser vivo son, en primer lugar, los *ácidos nucleicos*, DNA y RNA, que contienen el mensaje y lo retrasmiten. En segundo lugar, los *aminoácidos*, elementos de los que están formadas, por una parte las *proteinas*, que son como los diferentes tipos de "ladrillos" que componen el edificio, y por otra parte los *enzimas*, que son operadores que activan y dirigen diferentes fases del proceso. Por supuesto, hay más tipos de moléculas o materiales integrantes del sistema, pero para el análisis de lo que significa memoria e interioridad basta tener en cuenta los factores mencionados.

El proceso de construcción de un ser vivo, desde los más simples a los más complejos, tiene lugar en las siguientes fases:

1. El núcleo de la célula en que está contenida la información genética (DNA) *emite el mensaje*. El mensaje es el contenido de los genes, que determinan el número y el tipo de proteinas ("ladrillos") que hay que fabricar y en qué momento.
2. El mensaje es recogido por una molécula de RNA que se llama *mensajero* (RNAm) porque lleva el mensaje a un determinado lugar de la célula (el *ribosoma*).
3. Por otra parte, para que las órdenes del mensaje se cumplan, para que se construyan o *sinteticen* determinadas proteinas, hace falta que los aminoácidos sean transportados también a ese mismo sitio, y eso lo hace otra molécula de otro tipo de RNA que se llama *transferente* (RNAt).
4. A su vez, para que los aminoácidos pertinentes sean "cargados" en el RNAt pertinente transportador, intervienen otros operadores denominados *enzimas*, que también son determinados por los genes.

Los aminoácidos son de muy diversos tipo, como lo son las materias primas de los elementos con los que se construye una casa. El *código genético* indica qué aminoácidos hay que seriar y cómo, qué proteinas hay que sintetizar y cuándo, y el cumplimiento de esa indicación se llama *traducción* y acontece en el ribosoma.

Para construir el nuevo organismo viviente van apareciendo por bipartición diferentes tipos de células, que a su vez se van diferenciando cada vez más, para formar las diferentes partes del organismo.

Cada nueva célula porta en su núleo la dotación genética completa, y cada una podría construir un organismo nuevo completo, pero se especializan en pro-

ducir solo una parte del organismo nuevo (por ejemplo el sistema nervioso o el aparato digestivo), porque utilizan solo la parte de la información genética o la parte del programa que contiene ese grupo de instrucciones.

El desarrollo de todas esas diferentes partes del programa de modo coordinado, corre por cuenta de lo que se llama *el segundo nivel de información*, que viene dado por la disposición espacial y el plegamiento de las moléculas que contienen la información genética y las oscilaciones regulares de sus elementos. Hay oscilaciones que son ritmicas, y están sincronizadas entre sí, como si se tratara de un complejo reloj (el *reloj molecular*) constituido por la sincronización de una multitud de relojes diferentes[14].

Las diferentes fases de construcción de un organismo podrían representarse en el siguiente esquema:

DNA (genes) → RNA m (genes)— — ——→
proteinas
(genes) → Enzima → RNAt (aminoácidos) →

La emergencia, diferenciación y coordinación de los diferentes sistemas (S) desde la célula inicial hasta el organismo ya completo podría esquematizarse así:

$$S_1 < \begin{matrix} S_{2a}, S_{2b}, \dots S_{2z} \\ S_{3a}, S_{3b}, \dots S_{3z} \\ S_{na}, S_{nb}, \dots S_{nz} \end{matrix} > [S_{2a-z}, {}_{3a-z}, \dots, {}_{na-z}]$$

Toda esta coordinación implica una simultaneidad en el desarrollo de las partes a beneficio del todo, que resulta posible si hay un centro de control que une desde el principio todos los relojes y programas que tiene memoria, es decir, que "sabe" y retiene lo que ha hecho en el pasado y lo que todavía no ha hecho pero que ha de hacer porque está contenido en el programa (en la identidad formal "vacía" del programa).

Si se produjera una alteración del ritmo de los relojes y la "memoria" no la corrigiera, el centro de control del programa no se "acordaría" de que una parte ya ha sido emitida, y podría emitirla otra vez, de lo que podría resultar, como efectivamente resulta, un organismo que tuviera dos cabezas o dos corazones, o que no tuviera aparato digestivo, etc. La construcción de un organismo viviente es posible en virtud de una retención en presente del propio pasado y del futuro (de lo que falta por hacer).

Aquí estamos llamando "centro de control" (psique) al principio activo que unifica desde el comienzo y permanentemente todos los programas (el segundo nivel de información y, consiguientemente, el primero), y "memoria" al contenido informativo de ese centro.

---

14. Para algunas de las características del "reloj molecular", cfr. R.E. Dikerson *The DNA helix and how it is read, Scientific American*, dec. 1983, vol. 249, n. 6. Cfr. también M. Kimura, *The neutral theory of molecular evolution, Scientific American*, nov. 1979, vol. 241, n. 6 s.

Por supuesto, todos los elementos que maneja el "centro de control" son materiales: el DNA, RNAm, RNAt, los enzimas y las proteinas ocupan un lugar en el espacio y adoptan en él diferentes configuraciones. Las flechas del primer esquema representan lo que podemos llamar *funciones vitales*, y la coordinación simultanea desde el comienzo y permanentemente de todos los elementos en los diversos programas, y de los diversos programas entre sí, en orden a la constitución del organismo completo [S2a–z, 3a–z, ..., na–z] es la *actividd formalizadora* del centro de control.

Que vida, inmanencia, reflexión, etc., signifique memoria quiere decir que la memoria es la actividad formalizadora que constituye la *unidad a simultaneo* de una pluralidad de funciones sucesivas.

Como la clave del proceso son los genes, para delimitar más precisamente qué es memoria y qué es materia, hay que examinar más de cerca esas partes fundamentales del programa, para ver si un segmento o una secuencia de memoria es ya memoria, si en el caso de la memoria el todo y la parte se identifican, lo que significaría, en nuestro caso, que vida y no vida se identifican, o que la frontera entre viviente y no viviente es indeterminable.

La cuestión de a partir de qué momento se puede decir que un sistema es un organismo viviente, es cabalmente, la pregunta por el origen de la vida, por el cómo y el cuando de su aparición.

Un organismo viviente es un sistema dinámico, pero sistemas dinámicos también lo son muchos compuestos químicos, una ciudad, y una lengua, por ejemplo, y hay muchas diferencias en el modo de formarse cada uno de ellos. Se puede saber todo sobre el modo en que se ha formado una ciudad, se sabe el modo en que se forman muchos compuestos químicos, y no se sabe el modo en que se forma una lengua.

Como una célula está constituida por compuestos químicos, su origen hay que buscarlo en esa línea, según los procesos por los que se constituyen compuestos que a su vez se integran en una unidad más compleja, más individualizada y más autónoma.

Una cristalización es un proceso del que resulta una unidad compleja, individualizada y autónoma. Las moléculas autorreplicantes son más complejas y más autónomas, y de ese tipo son los genes. Ahora se trata de ver cómo surgen esas moléculas *replicantes* y cómo se integran en una unidad todavía más compleja que se *reproduce*, o sea, que es ya un viviente.

Es posible hacerse una idea aproximada y metafórica de lo que es una molécula replicante a partir de una cremallera, que tiene dos bandas apareadas y una puede considerarse el negativo de la otra.

Una posible explicación del origen de la vida es suponer que los primeros genes se formaron a partir de moléculas unicatenarias de RNA, que se constituyeron en un medio fluido (la "sopa primigenia"), en función de factores que determinaban la integración de sus componentes con un alto grado de probabilidad, al igual que la constitución de los enzimas[15].

---

15. Este es un modelo propuesto en 1981 y que parece confirmarse en sus líneas generales desde entonces. Cfr. M. Eigen et al. *The origin of genetic information, Scientific American*, April 1981, vol. 244, n. 4.

La molécula de RNA se puede imaginar como una banda de una cremallera, formada por diversos materiales del medio fluido. La actividad del enzima consiste en acumular materiales de ese mismo medio a lo largo de esa banda, y obtener otra banda que es el negativo de la primera. A partir de aquí, el proceso de constitución de la maquinaria genética se puede esquematizar en cinco fases: 1) La constitución de la molécula informativa (I) estable y replicable, compuesta por secuencias cortas de RNA. 2) La aparición de una molécula óptima de ese tipo, a la que se puede denominar *cuasiespecie*. 3) La integración de varias cuasiespecies es un *hiperciclo*, un conjunto funcional más estable y replicable, que puede contener mucha más información y procesarla mejor. 4) La aparición del código genético o del sistema para llevar a cabo la síntesis de proteinas según la información de las moléculas de RNA. 5) La separación de los hiperciclos en compartimentos, que permiten almacenar más información, más diferenciada y más estable, y procesarla mejor. Este quinto momento puede considerarse equivalente a la constitución de la célula como tal, del viviente autónomo e individualizado respecto del medio.

1) La replicación de la molécula informativa I llevada a cabo por el operador enzima E, puede esquematizarse del siguiente modo:

El operador enzima E incide (→) sobre la molécula informativa I+ y produce un complementario negativo I–: E → I+ → I–. Después, el operador enzima se activa de nuevo y E → I– → I+. Esto es la replicación de las dos bandas de la cremallera. Las dos bandas se mantienen separadas, y así siguen replicándose, pues si se unieran se formarían moléculas de RNA bicatenario (como las de DNA que constituyen los cromosomas) y cesaría la replicación.

Estos procesos son muy numerosos, y no todas las réplicas son igual de fieles al original. En realidad no es posible determinar ningún original. Lo que sí es posible es comprobar que al cabo de un cierto tiempo predomina la molécula I más estable y más fielmente replicable, que constituye una I patrón o *secuencia maestra* de RNA.

Si no hay operadores E las moléculas I+ e I– se forman por procesos catalíticos en determinado medio fluido, pero se requiere mucho más tiempo. Si hay operadores E se forman mucho más rápidamente. Y si la cantidad de operadores E en el medio es mayor que la de I, entonces el crecimiento del número de la secuencia maestra es exponencial.

2) La *secuencia maestra*, que es el molde más estable y más fielmente replicable, es por eso mismo el más frecuente o el más abundante, y se le puede llamar *cuasiespecie*.

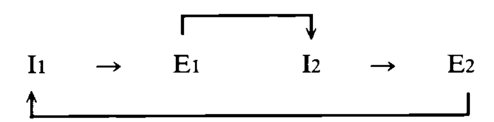
En un medio fluido de determinadas características se forman muchas cuasiespecies y muchas enzimas, integrando elementos del medio. Mientras más corta es la molécula informativa I resulta más estable (se rompe o se descompone menos), pero tiene menos información. Y mientras más larga es I, tiene más información, pero es más frágil y se producen más errores en la replicación. Para constituir moléculas informativas tan resistentes y tan largas como los genes, había que superar esta "crisis energética" y esta "crisis informativa". El modo de superarla pudo ser la articulación funcional o la formalización de varias cuasiespecies es un *hiperciclo*.

3) Un ciclo es en el tiempo lo que la circunferencia es en el espacio, o sea, un circuito temporal cerrado que se repite siempre. Esto no es "memoria": ningún tipo de "eterno retorno" es memoria: aquí no estamos llamando memoria a la recuperación o a la repetición de lo pasado, sino a la retención en presente (o sea, fuera del pasar, fuera del tiempo) de lo pasado y de lo futuro.

La constitución de un hiperciclo es la integración de varios circuitos cerrados en uno de mayor amplitud. Podría esquematizarse así:

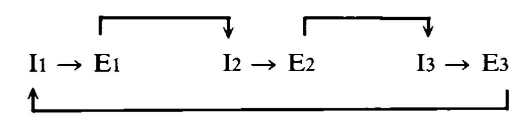
La molécula informativa I_1 cifra el enzima E_1:	I_1 — E_1
E_1 cataliza la replicación de I_2:	E_1 — I_2
I_2 cifra el enzima E_2:	I_2 — E_2
E_2 cataliza la replicación de I_1:	E_2 — I_1

La secuencia se podría representar así:



Un conjunto o un hiperciclo de estas características hace más estable a cada cuasiespecie, aumenta el contenido de su información y permite una replicación más rápida. Aquí se trata de una unidad más *compleja* que sus componentes y más unitaria. Pero un viviente implica mayor complejidad.

Se puede constituir un hiperciclo de tres cuasiespecies si en el esquema anterior E_2, en vez de replicar I_1, da lugar a un mutante I_3, que cifra el enzima E_3, la cual a su vez replica bien la molécula I_1. El esquema del hiperciclo sería entonces:



El conjunto o hiperciclo de las tres cuasiespecies se hace más fuerte y contiene más información que los conjuntos anteriores. Es más complejo y más unitario[16]. A su vez, la competencia entre hiperciclos da lugar al predominio de uno solo

---

16. El conjunto o hiperciclo de las tres cuasiespecies 1, 2, y 3, es un sistema fluctuante con un tipo de interacción dinámica molecular, que se puede analizar topológicamente en un espacio de tres dimensiones representable mediante un triangulo (si se tratara de 4, 5 ó n especies, se tendría que utilizar un espacio de 4, 5 ó n dimensiones, representables mediante otras figuras geométricas). Cuando las fluctuaciones tienen una trayectoria hacia el equilibrio, en el punto donde convergen las tres dimensiones la conjunción de las tres cuasiespecies aparece como muy frecuente y estable, y en los tres vértices alejados del punto de convergencia aparece cada una de las tres cuasiespecies aislada de las otras dos. Cuando la trayectoria no converge en un punto, puede reflejar las oscilaciones de la población de las cuasiespecies, y otra trayectoria expresa un comportamiento irregular del sistema, que se denomina caos y que es susceptible de otra modelización matemática. Los hiperciclos se diferencian de los sistemas autorreplicativos darwinianos en que producen selección "de una vez para siempre". Cfr. M. Eigen, *loc. cit.*, p. 102.

de ellos. Se puede suponer que así se constituyeron los genes, y que a la vez apareció el sistema de traducción del mensaje genético. A un hiperciclo, por amplio que se le quiera suponer (incluso como el eterno retorno de la totalidad de lo real), no se le puede llamar "interioridad".

4) El código genético es el sistema de traducción para que la información del RNAm y los aminoácidos transportados por el RNAt den lugar a la síntesis de proteinas. Ahora el proceso es el mismo que el que tiene lugar cuando los cromosomas del núcleo se desdoblan y se replican.

Es posible hacerse una idea del proceso si suponemos que los cromosomas son escaleras de cuerdas cuyos tramos están separados por puntos en los que hay una letra. Imaginemos que hay solamente cuatro letras: A, T, G, C, y que se pueden poner en cualquier orden en uno de los laterales de la escalera de cuerdas[17]. Pues bien, en el otro lateral no pueden ponerse en cualquier orden, porque los peldaños de la escalera, que enlazan cada letra de un lateral con la correspondiente del otro, es decir, que forman "sílabas", sólo son de dos tipos, o bien, sólo hay dos tipos de sílabas: solo son conjugables entre sí la A y la T, por una parte, y la G y la C, por otra. Pero como las cuatro letras pueden disponerse en el lateral de la izquierda tanto como en el de la derecha, leyendo siempre de izquierda a derecha salen como posibles cuatro sílabas: A-T, T-A, C-G y G-C. Pues bien, solo con estas cuatro sílabas, repetida miles de veces, están hechas esas peculiares escaleras que son los cromosomas de cualquier organismo viviente: esa es la estructura de las llamadas moléculas replicantes.

La replicación consiste en que la escalera se escinda en dos, de manera que cada lateral por separado pudiera recomponer el lateral que le falta. Pues bien, cada tres peldaños consecutivos de la escalera, o mejor, cada tres letras escalonadas en uno u otro lateral, se corresponde con un aminoácido, de manera que el mensaje emitido porta la orden de escalonar aminoácidos en una determinada secuencia.

Como cada tres letras del código significan un aminoácido o componen una "palabra", y el código tiene cuatro letras, el total de palabras que se pueden formar con cuatro letras agrupándolas de tres en tres es de 64, de manera que el código podría codificar 64 aminoácidos. Pero como los aminoácidos con los que se forman las proteinas son solo 20, no hay tal correspondencia biunívoca: un triplete de RNAm (que también se denomina *codon*) especifica un determinado triplete de RNAt (que también se denomina *anticodon*), que también puede ser especificado por otro tiplete de RNAm diferente. Varios tripletes de bases pueden especificar, pues, un mismo aminoácido, por lo que conociendo el aminoácido no es posible saber cuál de los tripletes de bases que pueden especificarlo lo va a hacer.

Un código de estas características se llama redundante o degenerado porque puede decir la misma cosa de varias maneras, lo que a su vez significa que se puede traducir sin error del RNAm a la proteina, pero no al revés; el proceso es irreversible, pero "corregible". Se puede esquematizar en cinco fases fundamentales:

---

17. Las cuatro letras corresponden a las iniciales de las bases de moléculas de DNA, Adenina, Timina, Guanina y Citosina.

1. Un operador enzima desarrolla la cadena de DNA en la horquilla de replicación.
2. Un operador proteina mantiene separadas las cadenas.
3. Otro operador prepara un "lugar de reconocimiento" para el RNA.
4. Un operador RNA acopla los nucleótidos pertinentes.
5. Otro operador RNA comprueba las secuencias acopladas y corrige los errores sustituyendo los nucleótidos incorrectos por los correctos.

El proceso es realmente bastante más complejo, pues intervienen más de 20 operadores enzimas y numerosos operadores proteinas, pero en nuestro contexto el esquema proporciona una idea suficientemente aproximada.

Pues bien, la formación de los tipos de aminoácidos que intervienen en estos procesos, aparecen también con un alto grado de probabilidad en un medio con las características requeridas para la aparición de los hiperciclos[18], como si se tratara también de poblaciones de compuestos heterogéneos que tuviesen una trayectoria hacia un punto de equilibrio.

5) La separación de los hiperciclos en *compartimentos* permite consolidar las cadenas informativas haciéndolas más estables, por una parte, y más fiables, por otra. En este sentido la compartimentación es la superación de una segunda "crisis energética" y una segunda "crisis informativa".

En efecto, si un hiperciclo se escinde en dos "hijos", de manera que uno tiene una molécula informativa I mejor, menos falible y con más contenido, y otro tiene un operador E más eficaz, y los dos hijos se aislan en compartimentos respecto del medio, los dos pueden aumentar en número más rápidamente y articularse de manera que la superioridad informativa de uno refuerce la maquinaria de traducción del otro, y esta maquinaria a su vez mejore la exactitud y fiabilidad informativa del primero.

Este es un modelo con el que se puede explicar la selección de los genes que cifren la maquinaria más eficaz de traducción, y la selección de la exactitud informativa.

Si toda la información viene fijada queda resguardada en un compartimento (lo que podría llegar a ser el núcleo celular) y la maquinaria de traducción queda bien estabilizada fuera (lo que podría llegar a ser el citoplasma celular), y todo el conjunto quedara aislado del medio fluido mediante una membrana, entonces se tendría una célula *viva*, la más elemental si se quiere (una bacteria), capaz de *reproducirse*. Por el momento este modelo explicativo parece el más plausible de los propuestos hasta ahora.

Pues bien, independientemente de las variaciones que este modelo sufra en el futuro, al principio formalizador que unifica y sincroniza todos esos factores, aislándolos respecto del medio y constituyéndolos en un conjunto más complejo y más unitario, es a lo que hemos llamado "centro de control" y "memoria", y a la *actividad* de ese conjunto como *unidad* de las diferentes actividades procesuales y cíclicas, es a lo que hemos llamado *vida* e *interioridad*.

---

18. Cfr. M. Eigen, *loc. cit. in fine*.

Ahora puede decirse que la vida, la "memoria", es *unidad de la materia*, la unidad *a simultaneo* de numerosos procesos cíclicos *sucesivos*. Y ahora puede responderse a la pregunta inicial diciendo que un segmento o un ciclo de memoria es memoria, si esa *parte* tiene las mismas características del todo, esa unidad y esa autonomía.

Sin duda se puede pensar que algunas moléculas replicantes en las que se da herencia, multiplicación y variación, como por ejemplo los virus, son seres vivos, solo que no tienen el mensaje que se requiere para vivir independientemente, y su reproducción es parasitaria.

Al parecer, los virus son productos que surgen tardiamente en el proceso de la evolución, y según algunas hipótesis, son fragmentos de maquinarias celulares independizados, partes de ciclos, o funciones vitales independientes. Su funcionamiento también puede ayudar a perfilar la noción de vida.

Cuando un virus se introduce en una célula, sustituye a los genes de esa célula de manera que su maquinaria de traducción ya no trabaja siguiendo las intrucciones de los genes a beneficio del todo celular o del todo del organismo en cuestión, sino a beneficio de los virus, multiplicándolos.

Mediante algunos virus se puede producir la enfermedad y la muerte de una célula o de un organismo, es decir, la ruptura de su unidad, pues así es como se puede definir la enfermedad y la muerte[19]. Algunos virus se reproducen a costa de la muerte de un organismo viviente, a costa de romper su interioridad y de reducirla a ciclos cada vez más desconectados entre sí y más cortos, o sea, reduciéndola a exterioridad. Por eso, un modo de perfilar más ajustadamente el tipo de viviente que parecen ser los virus (o algunos virus), es, además de analizar el modo en que *se* reproducen, analizar el modo en que "mueren".

Desde 1922 en que Oparín propuso su hipótesis sobre el origen de la vida, hasta el modelo de Eigen de 1981, se han producido muchas novedades en el campo de la bioquímica y de todas las ciencias, algunas de ellas "revolucionarias", y sin duda se seguirán produciendo en el futuro. E igualmente a partir de cada nuevo modelo que se proponga, se volverá a formular la cuestión de si se puede obtener vida en un laboratorio.

Buena parte de los científicos piensan que la historia de la vida está compuesta de momentos únicos e irrepetibles, y que resulta de la conjunción de un número tan grande de variables, que es practicamente imposible volverlos a reproducir. Esa es en cierto sentido la posición de Popper y Grassé.

Popper en concreto, señalaba además que la teoría de la evolución no es una teoría científica, sino una hipótesis metafísica. Otros autores sostienen que denominar científica a una teoría si y solo si puede contrastar con los hechos sus predicciones y retrodicciones, es mantener la ciencia dentro de unos límites en cierto modo estrechos. Los sistemas fluctuantes y el caos afectan a ese concepto de ciencia basado en las predicciones y en los datos, porque en tales sistemas las

---

19. En concreto, esa es la formulación que propone Hegel: "El organismo se encuentra en estado de enfermedad en cuanto uno de sus sistemas y órganos, excitado en el conflicto de la potencia orgánica, se fija por sí y se obstina en su actividad particular contra la actividad del todo; y la fluidez de esta y su proceso, que corre a través de todos los momentos, se encuentra por tal razón impedidos". La enfermedad resulta así un fallo de la memoria, de la coordinación, de la simultaneidad. Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 371.

predicciones son intrínsecamente imposibles en determinados sentidos, y la verificación de una teoría tiene que basarse más en la estadística y en las propiedades geométricas de los microespacios que en las predicciones detalladas[20].

Sea como fuere, la pregunta por la posibilidad de "fabricar" un ser vivo en un laboratorio siempre es legítima y siempre se puede formular. En el plano teórico, la respuesta a .esta pregunta es, en principio, afirmativa, Sí. En principio se podría fabricar un ser vivo en un laboratorio, y el criterio para saber si efectivamente se ha conseguido es que el control de la articulación de los ciclos y funciones sea arrebatado al investigador y asumido por un *sí mismo* que se haga cargo de la unidad de esos factores. Probablemente así surgirían los organismos elementales en la "sopa primigenia", pero probablemente no existirían la totalidad de sus funciones antes de que surgieran esos organismos, aunque sí las moléculas de los que están hechos.

La aparición de un organismo vivo es la aparición de una novedad que no se deduce de los elementos que la integran, como ya se dijo que ocurría en el caso de la aparición del agua o los aminoácidos, pero tratándose, en el caso de la vida, de una novedad mayor: de la aparición de la interioridad, de la "memoria".

La interioridad o la "memoria" no es ninguno de los factores o ciclos que se han descrito, sino la unidad simultanea de todos ellos, de manera que el antes y el después se contengan en el ahora, en el presente que no pasa. Desde esta perspectiva se advierte mejor que la memoria es lo otro que la materia, lo otro que la distensión espacio-temporal, lo otro que la exterioridad, es decir, que la memoria es interioridad.

Pero si la memoria no es materia, la memoria no es energía, o al menos no es energía física. La energía física es aquella que, en principio, se convierte con la materia, y a la inversa, materia es aquello que, en principio, se convierte con la energía física.

Aquí radica el fundamento del materialismo en sus diversas formas. El materialismo es una constante histórica y es recurrente en la historia del pensamiento, porque la energía eficaz y constatable en el mundo empírico es la energía que resulta de la materia y que modifica la materia, es decir, la energía material. Y todavía más, el materialismo metodológico, el que se atiene a lo que se puede hacer con la materia, ha significado numerosos progresos y beneficios para la humanidad, aunque no se pueda decir lo mismo del materialismo reduccionista, del materialismo que afirma la inexistencia de cualquier realidad que no sea la materia[21].

La memoria no es energía física, pero es real. Un mensaje que se transmite oralmente es una articulación de elementos materiales: efectores, ondas sonoras, receptores, etc., pero la comprensión y el significado del mensaje, que constituye su unidad, no es un elemento material. De manera análoga, los elementos y funciones de una célula son tan materiales como los de un mensaje oral: toda la información genética, el segundo nivel de información, y los niveles tercero

20. Cfr. P.P. Grassé, *La evolución de lo viviente*, cit., cap. 1. Cfr. también J.P. Crutchfield et al. *Chaos, Scientific American*, dec. 1986, vol. 255, n. 6, p. 56.

21. Para un balance del materialismo metodológico y su relación con el reduccionista, cfr. K.R. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. P3.

y cuarto si los hubiera y existieran en el espacio, consisten en distensión espacio-temporal, pero su significado o unidad no, como no consiste en distensión del significado y la comprensión del mensaje oral. La diferencia está en que un mensaje oral no se oye a sí mismo y no se comprende a sí mismo, y un ser vivo sí: en un ser vivo la exterioridad reflexiona sobre sí misma, y eso es ya la interioridad.

El "centro de control" y la programación del viviente no es un ente de razón, una mera posibilidad, porque asume el control y realiza por sí mismo y desde sí mismo el programa, por lo que hay que suponer que algún tipo de energía tiene para realizar esa actividad: es lo que antes habíamos denominado provisionalmente "energía psíquica".

Pues bien, si la aparición del centro de control y del programa, es lo que hace que un organismo viviente esté vivo, si es lo que hace que sea lo que es como una unidad, coincide con lo que en filosofía se denomina *esencia* y que se define como aquello que "*hace* que algo sea lo que es", y eso lo *hace* la esencia porque es real, porque es *activa*, porque es "energeia" o, mejor, porque es "Entelecheia".

Cada vez que aparece un individuo nuevo, o cada vez que aparece una especie de individuos nueva, aparece una "entelécheia" nueva. A esa actividad nueva se le puede llamar *ser*, porque es real: su programa poseido unitariamente *a simultaneo* es lo que hemos llamado antes *esencia* (identidad formal vacía), y su realización en el tiempo o su emisión es lo que hemos llamado antes *existencia* (duración).

Que ese nuevo *ser* surja *por evolución*, por un *salto cualitativo*, por *emergencia*, por *creación*, etc., no es del caso ahora. Ahora basta advertir que esos nombres se emplean a veces como si designaran un proceso bien conocido y como si contuvieran la clave de lo que se ignora de él, pero realmente no aclaran la parte del proceso que ignoramos.

Desde luego todas esas expresiones designan *el mismo* acontecimiento, y seguramente no se excluyen entre sí, pues se refieren a él desde una pluralidad de perspectiva legítimas. Lo que ahora interesa retener aquí de todo eso es que el programa y el centro de control no preexisten ni existen separadamente de los elementos materiales y de los ciclos funcionales con los que se realizan. Esto en terminología aristotélica se expresaría diciendo que la forma "psique" no existe sin la materia "soma", y en terminología hegeliana diciendo que el logos del cosmos y de la historia no existe sin el cosmos y la historia.

Capítulo IV

INDIVIDUO. ESPECIE. EVOLUCION

1. INCREMENTO DE LA INDIVIDUALIDAD. EL SEXO, EL CEREBRO Y LA MUERTE

Una corriente de agua en el mar o una nube en el cielo tormentoso no constituyen propiamente una individualidad, porque no se sabe dónde empiezan y dónde terminan; no tienen unidad y tampoco tienen un *sí mismo*. Hay individualidad si hay un sí mismo, y hay un sí mismo si hay interioridad, es decir, si hay unidad *para sí* o mantenida activamente por el sí mismo, por el centro de control. A su vez, mientras más amplio sea el programa mayor actividad controladora y coordinadora ejerce el sí mismo, por lo que puede decirse que tiene una interioridad más profunda y más actividad, y también que tiene una unidad y una individualidad más fuerte.

De un programa se dice que es más o menos amplio, o más o menos largo; de la memoria se dice que es más o menos capaz, que tiene más o menos unidades; y de la esencia se dice que tiene más o menos notas, que es más o menos rica.

La esencia se considera frecuentemente como algo universal y abstracto, y a veces se hace corresponder con la noción de especie biológica, en cuyo caso ésta aparece también como abstracta y universal. Lo abstracto y universal dificilmente puede considerarse individual, dotado de un sí mismo, y dificilmente puede considerarse activo, fuerte, eficaz, etc.

Pero la especie también puede definirse en términos de actividad, y, correlativamente, también la esencia y entonces ambas nociones aparecen desde la perspectiva de la individualidad, de la singularidad. La definición de especie en términos de actividad fue propuesta por John Ray a finales del siglo XVII y aceptada universalmente hasta hoy: especie es una población de *individuos* interfértiles cuya descendencia es interfertil (quedan excluidos los híbridos, que si bien son individuos, no son activos desde el punto de vista de la reproducción).

La reproducción no es una actividad absolutamente esencial ni convertible con la esencia (no es un trascendental), pero sí es fundamental ontológicamente para

la especie puesto que es la actividad por la cual la especie *es lo que es* y se mantiene como lo que es, como real. Y por eso puede decirse que es *esencial* para todos los organismos vivientes.

Si hay correlación entre esencia, programa y memoria, por una parte, y, por otra, a medida que se asciende en la escala zoológica, los programas son más "amplios" y la memoria más capaz, entonces puede decirse que el aumento en la capacidad de recoger-transmitir información es una jerarquización ontológica, un ascenso en el grado de la actividad, en el orden del acto.

Si, como parece, al ascender en la escala, aumenta la amplitud de los programas mediante aumentos en miles de "unidades" de memoria, entonces puede hablarse de incremento del *orden* en el proceso de aparición de los seres vivos y, consiguientemente, puede hablarse de *dirección* de ese proceso hacia más orden, al menos en algunas ramas de la escala zoológica.

Pero más orden, más memoria, más información recogida-transmitida, significa más retención del pasado, o retención de más pasado, y, por tanto más proyectos o más programas para desarrollar en más futuro (independientemente de la correlación entre la "longitud" del juego de cromosomas y el tiempo de vida del individuo medido en semanas o años)[1]. A su vez, más coordinación-memoria significa esencia más compleja, más rica, y más activa, o lo que es lo mismo, más "energía psíquica", todo lo cual en conjunto significa más *ser*.

Ser es la actividad de la esencia, y, consiguientemente, su singularidad; correlativamente, la actividad de la especie es el individuo, o más en concreto, su actividad reproductiva.

Pues bien, más *ser* significa que el viviente es más cosas, por así decirlo; si el programa es más amplio y la actividad es mayor, el viviente hace más cosas: por ejemplo, puede ver y entonces *es* vidente, puede cazar y entonces *es* cazador, puede aprender a cazar mucho mejor y entonces *es* astuto, puede cuidar a sus crías y entonces *es* maternal o paternal, etc. Todo eso lo *es* el animal de un modo diferente a como lo es cualquier otro de su misma especie, y más diferenciadamente mientras mayor sea el número de actividades realizadas por ese sí mismo singular, pero a su vez, mientras más sea todas esas cosas, de más maneras entra en comunicación con más realidades, pues, por ejemplo, más comunicación hay con las crías si además de producirlas y abandonarlas (insectos y muchos peces) hay atención y cuidado de ellas durante un cierto tiempo (numerosas especies de aves y mamíferos). Por eso puede afirmarse que mientras mayor es la individualidad, mayor es también la comunicación.

Pero la individualidad no se manifiesta desde el momento en que, ya configurado, el animal empieza a "vivir su vida". La individualidad se manifiesta desde el mismo momento en que se inicia el proceso de desarrollo embriológico. Los programas nunca se copian exactamente iguales, ni los programas de un mismo tipo (especie) se desarrollan de un modo idéntico. No se trata solo de

1. Como es obvio, aunque un programa sea más amplio que otro, tardaría menos tiempo si se emitiera a una velocidad mayor. Hay animales que tienen una vida media más larga que la del hombre con un programa más corto o igual (menos cromosomas), y animales que tienen un programa más largo pero que retienen menos pasado y proyectan menos futuro que el hombre. No obstante, en líneas generales parece haber una correlación entre longitud del programa y complejidad del organismo.

que haya mutaciones, ni de que cada lote de cromosomas de cada zigoto sea distinto (no se alude ahora a eso), sino también de que el *sí mismo* en cuestión ejerce su actividad "emisora" o desarrolladora con una u otra estrategia según las posibilidades que se le abren o se le cierran, y eso hace que su singualridad inicial se realice también de un modo absolutamente singular: como si cada viviente, por el hecho de serlo, tuviera ya un grado de libertad, de capacidad de autoconfiguración o autoformalización (no hace falta ahora discernir entre libertad y azar).

El proceso embriológico es, como ya se ha indicado, un proceso de fabricación de proteinas básicamente. Pues bien, algunas de esas proteinas se especializan en la función de mantener y reforzar la individualidad o la identidad del organismo, constituyendo lo que se denominan sistemas de autodefensa y que en los vertebrados se llama sistema inmunológico. Su función es rechazar lo ajeno para que lo propio se desarrolle y configure de modo adecuado, como si el organismo, desde que empieza a construirse, "quisiera" que todo el conjunto fuera fabricado por él, por sí mismo y desde sí mismo, sin admitir injerencias de materiales ni actividades "forasteras", o, mejor dicho, admitiendo del exterior sólo las materias primas.

Así, en un organismo de 10^{13} células como el humano, no sólo cada célula porta en su núcleo el programa entero del organismo (los 46 cromosomas), sino que además lleva en su membrana externa el "cuño de fábrica", una especie de "made in myself" constituido por determinadas configuraciones moleculares en la superficie de la membrana celular, que permite a los operadores del sistema de autodefensa identificar cada célula como perteneciente o no al organismo singular.

El sistema de autodefensa cumple en cierto modo la función de verificar la correspondencia de la identidad realizada respecto de la identidad formal. Dicha capacidad de verificación o de reconocimiento empieza a debilitarse a partir de una determinada edad del organismo. Parece como si al envejecer el organismo ya no se acordara de sí, no reconociera su identidad, y no la mantuviera desde sí mismo y por sí mismo; entonces las funciones empiezan a autonomizarse respecto del centro de control (enfermedades) y sobreviene la muerte[2].

En términos generales podría decirse que los tipos de invidualidad que se encuentran en la escala zoológica están en correspondencia con los tipos de siste-

---

2. La función de la autoidentidad en el hombre se consolida a los pocos meses del desarrollo embrionario. De los diversos "operadores" del sistema inmunológico humano, al parecer solo la Inmunoglobulina G puede atravesar la placenta y operar también en el embrión, mientras que los demás "operadores" son suscitados por el embrión mismo. En general, en los vertebrados la autodefensa no es inmediatamente genética, sino adquirida mediante el "aprendizaje". El trasplante entre embriones es más viable mientras menos desarrollados estén los organismos; la autoidentidad es menor mientras más próximo esté el embrión a la fase de totipotencia, y quizá el *sí mismo* no esté consolidado hasta la superación de esa fase. Al parecer, la mayoría de las células vegetales no la superan nunca del todo, razón por la cual cada grupo de ellas puede reconstruir el vegetal completo, y por lo cual puede decirse que los vegetales son menos individuales y menos *sí mismo* que los otros vivientes. Un buen repertorio de datos suministrado por los problemas que surgen en los trasplantes de embriones se encuentran en las Actas del III congreso mundial de *In vitro fertilization and embryo transfer*, publicadas en "Annals of The New York Academy of Sciences" vol. 442, New York, 1985, donde también se abordan las cuestiones morales que suscita este tema.

mas de autodefensa, pero para ajustar más la correspondencia y para determinar de un modo más preciso en qué consiste la individualidad, hay que tener en cuenta otros dos parámetros: el sistema reproductor y el sistema nervioso. La individualidad está en función del sistema reproductor porque si, para reproducirse, el individuo tiene que escindirse en dos, entonces la reproducción cancela la individualidad, y así sucede en los vivientes unicelulares.

El objetivo mínimo del organismo viviente, y en general de todo existente, es mantenerse en el ser, vivir, y si —retomando el ejemplo ya antes propuesto— el organismo tiene la estructura ontológica de una voz (ser en el tiempo), su modo de sobrevivir es repetir su significado antes de extinguire. Esto puede hacerse básicamente de dos modos extremos con diversas modalidades intermedias: desdoblarse, en cuyo caso la reproducción es una especie de "muerte" del individuo, o bien permanecer en su individualidad mientras a la vez "emite" una pluralidad de programas similares al propio. En el primer caso ser *sí mismo* se agota prácticamente en ser la especie. En el segundo caso tiene lugar una división del trabajo: la función reproductora se diferencia de la totalidad del organismo y se autonomiza como un subsistema que se desdobla en dos factores complementarios (dualidad de los sexos), corriendo así la reproducción por cuenta de los individuos (por cuenta de dos subsistemas autónomos y diferenciados en los individuos) y no por cuenta de un individuo solo. De esta manera la individualidad queda emancipada de la reproducción y no comprometida en ella: ser sí mismo es ahora una actividad que tiene más autonomía respecto de la tarea de ser la especie. En este caso, el individuo como tal muere en un sentido más estricto que en el caso anterior: precisamente porque es más individuo y menos la especie, sobrevivir como especie es "menos inmortalidad" que en el caso anterior y, por consiguiente, hay "más muerte". Por eso, como se dijo anteriormente, mientras más individual sea un organismo más afecta la muerte a su individualidad, "muere" más.

En segundo lugar, la individualidad está en función del sistema nervioso porque al ser este un "subprograma" o subsistema de comunicación que, como ya se señaló, procesa sólo mensajes y no energía, y que funciona básicamente con energía eléctrica, tiene más rapidez y capacidad de procesar información que es sólo información, y por lo tanto tiene mucha más capacidad de acumular o retener pasado y de proyectar futuro. Es decir, el sistema nervioso, en cuanto sistema cognoscitivo en el sentido estricto del término, significa la aparición de una nueva interioridad o una nueva memoria distinta de la del programa genético, que no controla el proceso embriológico y el mantenimiento de los procesos vegetativos, sino lo que podría llamarse la vida biográfica del animal, sus procesos de aprendizaje individual y de "autorrealización" individual, en los cuales quedan recogidas las funciones nutritiva y reproductiva, que quedan así como función de la actividad cognoscitiva individual y como formas de la comunicación cognoscitiva entre los individuos.

Nutrirse y reproducirse sin saberlo de ninguna manera significa un grado de comunicación inferior que sabiéndolo, aunque sea elementalmente. El sistema nervioso significa así incremento de la individualidad porque significa aparición de una nueva interioridad (no de un nuevo *sí mismo*), de una nueva memoria. A esta es a la que se le suele llamar en sentido propio memoria, y lo que se suele

llamar individualidad es a la *síntesis* del organismo ya desarrollado y esta memoria. A su vez, la ruptura de esa *síntesis* es lo que en sentido propio y estricto se denomina muerte, también aunque el sistema reproductor haya puesto en marcha emisiones de programas semejantes al del individuo que muere.

El sistema nervioso se desarrolla sobre todo en dos ramas de la escala zoológica: la cefalización tiene lugar en el *phylum* de los antrópodos y en el de los vertebrados. El sistema reproductor, precisamente porque es *esencial* en cualquier organismo viviente (es la *actividad* de la especie) se encuentra absolutamente en todos: no sólo en las demás ramas de la escala zoológica, sino en todas las de la escala de la vida.

Por supuesto, las características del sistema nervioso y del sistema reproductor en cada uno de los diferentes momentos de la escala ocupa ahora amplios capítulos en elaboración de la biología, repletos sin duda de sugerencias para la reflexión filosófica. Del sistema nervioso no nos vamos a ocupar por el momento, pero del sistema reproductor interesan todavía algunas de sus fases de diferenciación[3].

Es preciso señalar las características de la reproducción asexual o vegetativa y la sexual, las del binomino masculino-femenino y las del binomio progenitores-prole, pues es en función de este último binomio como se establece la diferencia y la articulación entre individualidad y reproducción a que se ha aludido anteriormente.

Si la vida se mantuviera en el nivel del primer organismo celular, como es descrito en el modelo del capítulo anterior, el universo de los vivientes estaría poblado sólo por organismos unicelulares que repetirían indefinidamente, con mayor o menor número de variaciones, el mismo programa. Y ello porque todo el "esfuerzo" del proceso se concentra precisamente en lograr un sistema informativo muy estable, y unos mecanismos de transmisión de alta fidelidad, y eso es lo que garantiza la superviviencia de la especie.

La salida de esa monotonía viene dada por la posibilidad de ampliar la variabilidad de los programas (y la posibilidad de programas nuevos, de enriquecimiento del patrimonio cromosómico) sin merma de su estabilidad ni de la alta fidelidad de su transmisión. Esa posibilidad es, precisamente, la aparición de la sexualidad. El sistema de reproducción sexual parece estar en relación, por una parte, con el despliegue de las líneas filogenéticas, y, por otra, con la autonomización de los procesos ontogenéticos individuales respecto de esas líneas.

La sexualidad aparece cuando se da intercambio o mezcla del patrimonio genético entre dos células, y puede ser parcial o completa según que el intercambio sea de parte del patrimonio o de todo él.

La sexualidad aparece ya en los seres vivos más elementales, las bacterias, pero, en aquellas en que aparece, es una sexualidad parcial.

La sexualidad parcial es un tipo de comunicación más "íntima" que el de la nutrición. En efecto, en la nutrición lo asimilado pasa a estar vivo con la vida del nutriente, en sus circuitos vitales, pero en la sexualidad parcial lo que hay es intercambio de parte del programa y de "parte" del sí mismo.

---

3. Para la evolución del sistema nervioso, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 9.ª ed., 1981, cap. 1. Para una perspectiva general del sistema reproductor en la escala zoológica, cfr. B. Fernández Ruiz, *La reproducción de los seres vivos*, Salvat, Barcelona, 1982.

Podría parecer entonces que ya las bacterias realizan el objetivo al que tiende toda pasión amorosa: la fusión de dos singularidades, de dos *sí mismos* en uno solo. En realidad no es así: la pasión amorosa tiende a esa unidad pero sin que desaparezcan ninguna de las dos individualidades, ninguno de los dos *sí mismos*, pues si uno de los dos desaparece como singularidad ya no hay unidad de dos sino soledad de uno que ha "deglutido" al otro[4]. La unión amorosa sólo se realiza si hay absoluto respecto a la alteridad íntegra de cada sí mismo: en este sentido la definición de Hegel del amor como unidad de la identidad y de la diferencia es plenamente certera[5]. En los vivientes de sexualidad parcial no permanece íntegro el sí mismo de ninguno de los dos, sino que cada uno pierde una "parte" que cede al otro: lo que se gana es un enriquecimiento del patrimonio genético de los individuos que surgen por bipartición a partir de los dos que han intercambiado parte de su juego de cromosomas. La unión y la reproducción se realiza en este caso a costa de la individualidad.

En los seres unicelulares más complejos, los paramecios, aparece ya una autonomización de la función reproductora: junto al núcleo que encierra los cromosomas hay un *micronúcleo* con la información genética que se va a intercambiar en la reproducción, en la cual, por tanto, no queda comprometido el *macronúcleo*. Esta dualidad es la que se va a encontrar ya en el sistema reproductor de todos los vivientes superiores. El equivalente de ese micronúcleo es lo que en los animales se llamarán *gónadas*, y las respectivas células que contienen *gametos*.

Aunque a las dos células que surgen por bipartición de una se les llama frecuentemente células "hijas" y a la primitiva "madre", esa dualidad no es real, pues la "madre" desaparece precisamente al aparecer las "hijas": empieza a ser "madre" cuando ya no es "una", o sea, cuando ya no es. Las dos células resultantes son "hermanas", pero no "hijas" porque no hay "madre".

"Padre" y "madre" existen en realidad sólo si se mantiene la alteridad real entre progenitores y prole, por lo que padre-madre-hijo son funciones de la individualidad.

Hay realmente padre, madre e hijo cuando el hijo surge de un intercambio entre padre y madre que deja intacta la individualidad de ambos, es decir, cuando hay un sistema de reproducción sexual diferenciado y autónomo, cuando la re-producción es reflexión.

Podría pensarse que en este caso la unión entre padre y madre es menos real que en el caso de las bacterias puesto que no hay intercambio de memorias. En realidad no es así: cuando el sistema sexual está tan diferenciado que permite la existencia de padre, madre e hijo, en las especies superiores, también lo está el sistema nervioso, es decir, el sistema cognoscitivo (desde su forma más elemental hasta la más compleja), pues precisamente eso es lo que permite al macho

4. El caso más conocido y llamativo de reproducción sexual, en concurrencia con una asimilación nutritiva, es el de la *mantis religiosa*, especie en la que la hembra devora al macho en el transcurso de la copulación.

5. Esta definición no la aplica Hegel solo al amor, sino también a la vida orgánica, como se ha visto en el capítulo anterior (unidad de la identidad y de la diferencia entre la interioridad y la exterioridad), y al conocimiento, como se verá más adelante.

y a la hembra de esas especies *reconocerse* como *tales* en orden al apareamiento[6]. Pero si hay sistema cognoscitivo hay ya sistema instintivo y afectivo, como más adelante se verá, y entonces la unión de los dos *sí mismos* se produce no solo en función de la memoria genética, sino también en función de la memoria cognoscitivo-afectiva. En este caso la memoria o lo recordado de la unión sexual (deseo, placer, etc.) es estrictamente *lo mismo* para los dos *sí mismos* sin que haya merma de la singularidad de ninguno de ellos: ahora cada uno forma parte de la individualidad del otro (del desarrollo de su programa de autorrealización) y hay ganancia o enriquecimiento de la individualidad neta de cada uno (de la memoria "biográfica") sin pérdida de ninguna clase.

Esto es posible por lo que se llama la "inmaterialidad" del conocimiento. Lo material también se define como aquella realidad que al repartirse disminuye, o que al tenerla uno no puede tenerla otro, como por ejemplo el dinero o los cromosomas, y lo inmaterial como aquella realidad que al repartirse aumenta, o que al tenerla uno pueden tenerla también otros, como por ejemplo el saber o el gozo.

Dos individuos pueden formar parte cada uno del *sí mismo* del otro sin merma de la individualidad de ninguno de ellos si la asimialción recíproca de cada uno por el otro es cognoscitivo-afectiva, y no si la asimilación es material. En el caso de la unión sexual la unidad de los dos progenitores es real-material en un tercer individuo subsistente, el hijo, de manera que puede decirse en términos hegelianos que el hijo es el amor del padre y de la madre pero como existente en sí, y no sólo en ellos[7].

Pero, por otra parte, como la memoria genética y la cognoscitivo-afectiva no son menos reales que los compuestos moleculares aunque sean físicamente menos energéticas, la unión de los dos sí mismos en el plano de la memoria cognoscitivo-afectiva es también unión real efectivamente realizada. Y todavía, si cada sí mismo con sus memorias genética y cognoscitivo-afectiva tuviera un grado suficiente de actividad y autonomía respecto de los compuestos moleculares, su individualidad no estaría sólo a cubierto de la alteración o reposición de esos elementos, sino quizá a cubierto de la muerte. El grado de individualidad sería entonces la inmortalidad, que es lo que se pone de manifiesto como naturaleza del *eros*, del amor, en los análisis de Platón y Hegel, una individualidad-actividad cuya comunicación y fecundidad están radical y rotundamente emancipadas de la distensión espaciotemporal e incluso de la duración[8].

---

6. Esto ocurre sólo en las especies superiores, pues entre las inferiores se da fecundación extracorpórea sin reconocimiento mutuo en algunas de las que viven en un medio acuático.
7. Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 173.
8. Cfr. J. Choza, *Theia manía. Il compimento dell'eros*, en "Il Nuovo Areopago", (12), 1984. No se trata de que en el plano afectivo cognoscitivo la reflexión sobre sí mismo mediada por otro en que consiste el amor, re-produzca el sí mismo en el plano de la eternidad, analogamente a como en el plano de la vida orgánica la reflexión sobre sí mismo mediada por otro, en que consiste la sexualidad, reproduce el sí mismo orgánico en el ámbito de la sucesión temporal. Esto quizá pueda ser así en algún sentido, pero lo que se sostiene en los análisis de Platon y Hegel no es que el amor *produzca* la inmortalidad del sí mismo propio o del ajeno, sino que el amor pone de manifiesto la naturaleza eterna que ya tenía el sí mismo, pero que no se hace patente hasta que no acontece el amor.

Desde esta perspectiva puede advertirse que una ontología de la sexualidad es una ontología de la comunicación de singularidades o de la interfertilidad de individualidades: por esta vía de la fecundidad y la comunicación es como la sexualidad y la reproducción quedan acogidas en el plano trascendental[9].

De todas formas, aunque el análisis de las características del binomio progenitores-prole suministra claves para comprender más adecuadamente lo que significa individualidad, es el examen del binomio masculino-femenino lo que mejor permite comprenderla en términos precisamente de comunicación.

En el capítulo anterior se dijo que la reproducción sexual se da entre organismos que "tienen mucho que decirse", que entre ambos esa capacidad de decir es en principio ilimitada, y que, en principio, podrían estar diciendo cosas nuevas ilimitadamente.

En el caso de la reproducción asexual, ya tenga lugar por escisión, por gemación o por gémulas y estoblastos, además de quedar comprometida la individualidad como ya se ha señalado y ser mínima o nula la comunicación entre individuos, la innovación es también mínima o nula, puesto que no hay (o hay poca) renovación del juego de cromosomas: la fecundidad es en tales casos monótona o repetitiva, es decir, pobre desde el punto de vista cualitativo.

Cuando el sistema sexual se ha diferenciado y tiene autonomía, la sexualidad es completa: se intercambian juegos completos de cromosomas complementarios que provienen de organismos *individuales* complementarios: unos masculino y otro femenino. El problema es ahora averiguar cómo se constituyen esos dos organismos individuales y qué quiere decir en este caso complementariedad.

Cuando los organismos están sexualmente diferenciados la reproducción no acontece en virtud de la duplicación o el desdoblamiento del juego de cromosomas (mitosis), sino en virtud de su división o escisión (meiosis). En el caso del hombre los gametos (óvulo en la mujer y espermatozoides en el varón) son células que no tienen el juego de 46 cromosomas como el resto de las células de su organismo, sino solamente la mitad, 23, a los que se llama *autosomas*. De este modo la unión de los gametos da lugar a un *cigoto* que tiene sus 46 cromosomas, una célula que ya, a partir de ahí y a lo largo del proceso embiológico, se multiplica por desdoblamiento excepto para la producción de las células del sistema reproductor del nuevo ser (gametos), que son producidas nuevamente por meiosis.

Como resulta obvio en el caso del hombre y en muchos otros, un organismo es masculino o femenino no solamente al final sino también desde el principio del proceso embriológico. Que sea masculino o femenino depende del par número 23 de cromosomas del zigoto, lo que a su vez depende del autosoma número 23 del gameto masculino.

---

9. Es decir, la clave de la ontología de la sexualidad, tal como la plantea Hegel, es la dogmática cristiana trinitaria, que Hegel interpreta de un modo muy peculiar. Aunque Feuerbach desarrolló el esbozo hegeliano, con todo, no se puede decir que haya sido elaborada una ontología de la sexualidad. Un intento llevado a cabo, con independencia de los planteamientos hegelianos, pero en términos afines a los suyos, es el de Adriana Zarri, *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Borla ed., Torino, 1964 Otro intento que combina la perspectiva ontológica con la psicoanalítica es el de Karl Stern, *The Flight from Woman*, Ferrar Straus and Giroux, New York, 1965 (trad. esp. Ed. Paulinas, 1971). Debo hacer constar que parte de las ideas apuntadas sobre este tema han surgido en conversaciones con mi colega el profesor Antonio Ruiz Retegui.

Los 46 cromosomas del organismo humano están agrupados de dos en dos, formando 23 pares. El par número 23 contiene dos cromosomas iguales en la mujer (llamados XX), y dos diferentes en el hombre (llamados X e Y), de manera que cada una de los diez billones de células del organismo femenino son femeninas y las del masculino, masculinas. Como al formarse los gametos por meiosis se escinden los 23 pares, resulta que en la mujer todos los óvulos tienen el autosoma 23 X, pero en el varón unos espermatozoides llevan el autosoma 23 X y otros llevan el autosoma 23 Y. Si el óvulo resulta fecundado por un espermatozoide de este segundo tipo, el zigoto resultante desarrolla un organismo masculino, y femenino en caso contrario.

Así pues, desde el varón se abren las dos posibilidades varón-mujer, y en la mujer sólo está la posibilidad mujer. Por eso se dice del organismo femenino que es homozigótico y del masculino que es heterozigótico. Y también que la determinación del sexo de la prole de cada nuevo individuo, corre por cuenta del varón, del espermatozoide. A su vez esto podría significar que, para organismos de estas características, si se diera en ellos la partenogénesis (reproducción sin fecundación de la hembra por el macho) daría lugar a organismos femeninos, pero no a organismos masculinos[10].

Hay especies en las que la dualidad sexual está constituída según un modelo inverso, es decir, la hembra porta el par XY y el macho el par XX (las mariposas nocturnas y diversas aves) de manera que en ellas la partenogénesis —si tuviera lugar— podría producir tanto organismos masculinos como femeninos (insectos sociales: hormigas, abejas, avispas). Al parecer, el modelo varón-mujer corresponde a la mayoría de los mamíferos, anfibios y peces, y a algunos insectos (entre otros a la drosofila)[11].

Por último, la dualidad sexual en algunas especies está representada de modo completo y diferenciado en cada individuo, y se les llama hermafroditas. Es lo más frecuente en las plantas, y menos en los animales, (algunos peces, gasterópodos, algunos gusanos), de entre los cuales el caso más conocido es quizá el caracol. Estos individuos pueden fecundarse a sí mismos, y cuando lo hacen generan individuos sucesivamente más débiles; por regla general no se autofecundan, sino que ceden los gametos de un sexo al otro individuo y toman de éste los del sexo complementario.

Finalmente, hay especies en que se da un sistema mixto de reproducción: bien porque alternan la reproducción asexual y la sexual (por ejemplo las fresas y los corales), bien porque alternan la reproducción partenogenética y la sexual (los pulgones)[12].

Estos son pues, al parecer, los hechos más relevantes en los que se presenta, de una manera paulatinamente más diferenciada, la dualidad masculino-femenino.

10. Cfr. J. Maynard Smith, *La teoría de la evolución*, cit., pp. 57 ss. Quizá el hecho de que la dualidad sexual esté constituida de este modo en la especie humana, sea un factor explicativo de la mayor frecuencia de la inversión sexual en varones que en mujeres, y de las características diferenciales de la inversión en uno y otro caso.

11. *Ibidem*. La partenogénesis es también un procedimiento de reproducción relativamente frecuente en los invertebrados.

12. El hermafroditismo aparece en general en especies poco evolucionadas. Cfr. B. Fernández Ruiz, *op. cit.*, pp. 30-31.

El tránsito de la reproducción asexual a la sexual es el tránsito a una mayor diferenciación o riqueza cualitativa de los individuos, como ya se ha indicado. Ahora se trata de ver qué significa individualidad, actividad y comunicación en términos de complementariedad sexual.

En primer lugar, puede decirse que complementariedad sexual significa que ningún organismo individual contiene en sí un programa completo en orden a su reflexión o retransmisión como programa, o bien que "oirse a sí mismo" mientras se dice en tanto que organismo es posible a través de la mediación de otro organismo de características determinadas, a saber, de carácter complementario. La reflexión activa y eficaz del organismo en el orden de la exterioridad, en que consiste la expresión de sí mismo, está mediada por otro para el cual el primero es también mediación adecuada en orden a su propia reflexión: la comunicación es reflexión y viceversa. El incremento o el reforzamiento de la individualidad que viene dado en función de la reflexión resulta mediado por la comunicación.

No se trata de una relación del tipo de la dialéctica entre el amo y el esclavo, que acontece toda en la interioridad, ni tampoco del tipo de la acción recíproca, que acontece toda la exterioridad sin que haya reflexión alguna.

Por supuesto que toda actividad y toda individualidad existe como tal por referencia a otro, y que eso ocurre en todos los órdenes. Cualquier ente de razón, cualquier número, incluso el uno, existe como tal por referencia a lo otro; la luz solamente ilumina si hay lo opaco; las fuerzas solamente se ejercen si hay distancia o resistencia, etc. El ser respecto de lo otro o la respectividad (la relación, si se quiere) es un trascendental, pero aquí no se trata de eso, sino precisamente de ver qué tipo de respectividad hay en el caso concreto de la sexualidad.

Pues bien, se trata de la respectividad que es reflexión que revierte eficazmente sobre la exterioridad y que acontece en virtud de la mediación de otro, se trata de la reflexión de dos individuos mediada en cada uno por el otro, en la frontera estricta en que se articulan interioridad y exterioridad.

Desde esta perspectiva podría decirse que cada individuo *en tanto que viviente orgánico* es *activo*, y es por tanto *sí mismo*, en virtud del otro, que sólo así existe la especie como *una* y como *activa* sin quedar canceladas las individualidades, y que así la reflexión sobre sí que es productiva —siendo dual ese sí mismo de la especie—, o que es expresiva de sí, o sea la reproducción, es de una riqueza prácticamente inagotable[13].

Si cada individuo en tanto que viviente orgánico ejerce la reflexión sobre sí mismo en virtud del otro, la complementariedad no se advierte mientras no se establezca qué momento de *sí mismo* o de reflexión corresponde a cada uno. Aristóteles y Hegel señalan la complementariedad en términos muy parecidos: para el primero el binomio masculino-femenino corresponde el binomio forma-materia, y para el segundo al binomio espíritu-vida. Materia o vida significan el sí mismo inmediato y forma o espíritu significan la reflexión o la salida-retorno.

Si hubiera que expresarlo en términos esquemáticos y abstractos podría decirse que la mujer es el sí mismo del varón, y que el varón es la reflexión de la mu-

---

13. No se trata de que haya más variabilidad individual en las especies superiores que en las inferiores. La variabilidad individual puede ser la misma, lo que se incrementa es la individualidad de esos individuos tan variados.

jer, pero la concreción y la verdad de estas formulaciones hay que buscarlas en la biología por una parte (qué función corresponde al organismo heterozigótico en relación con el homozigótico, qué funciones corresponden a la hembra y al macho a lo largo de la escala zoológica), y en la antropología cultural por otra (cuales son las funciones del varón y de la mujer en las diversas culturas, qué rasgos diferenciales tiene el matriarcado respecto del patriarcado, etc.).

Ahora no es preciso desarrollar más estos análisis[14]. Es suficiente decir que si "masculino" quiere decir heterozigótico, entonces masculino significa la totalidad o la dualidad no realizada todavía y significa el principio de la dispersión y la riqueza, y si "femenino" quiere decir homozigótico, entonces femenino quiere decir mismidad y significa el principio de la constancia y la unidad.

2. MICROEVOLUCION Y MACROEVOLUCION

Después de haber intentado una "comprensión" de la génesis de las formas vivientes y de los niveles de la escala zoológica, corresponde ahora examinar los puntos claves de la "explicación" de tales fenómenos. A veces, después de obtener un cierto grado de comprensión, puede parecer que la explicación resulta innecesaria puesto que ya se sabe en cierto modo lo que son las cosas y por qué son así. Pero comprender qué es la individualidad en tanto que memoria o posesión de sí y en tanto que función de la reproducción, no es "explicar" la escala de la vida. Que se haya comprendido algo en su esencia y en su constitución, y que resulte asombroso o maravilloso, no es en modo alguno explicar por qué existe y cómo ha llegado a ser precisamente así. Que algo sea maravilloso no es razón suficiente para que exista en la realidad.

Así, por maravilloso que sea el fenómeno de la nutrición cuando se comprende como comunicación entre un organismo vivo y fuentes energéticas externas a él, no por eso lo hemos explicado. Explicar, en este caso, es más bien mostrar la articulación de las cadenas tróficas. De modo análogo, explicar la escala de la vida, su génesis, es dar cuenta adecuadamente o en un grado satisfactorio de lo que significa *síntesis*, tanto en la perspectiva de la exterioridad objetiva (ciencias biológicas positivas) como en la de la interioridad objetiva (ontología), pues de otro modo la comprensión resulta incompleta. En efecto, si se dice que vida es la síntesis entre interioridad y exterioridad, y que para el organismo viviente ser y esencia permanecen en un sentido constante, mientras que en otro sentido se da un crecimiento de ambos a costa de la exterioridad (es decir, un crecimiento de lo que se es intrínsecamente a costa de energía extrínseca), entonces habrá que explicar cómo acontece eso no ya respecto de un organismo singular a lo lar-

14. Por supuesto, estas indicaciones están hechas desde el punto de vista de la genética, por una parte, y desde el punto de vista de la ontología (de la aristotélica y de la hegeliana) por otra, y resultan dos perspectivas demasiado alejadas entre sí. La determinación de lo masculino y lo femenino depende de muchas más variables de tipo fisiológico, psicológico, sociológico, jurídico, etc., cuyo contenido puede no resultar concordante con la determinación de cada polo establecida desde el punto de vista de la genética. Por eso la determinación ontológica debe ser contrastada con la establecida desde los restantes puntos de vista y revalidada en ellos, pues de otro modo resulta demasiado abstracta y vacía.

go de su vida (de su existencia o de su duración), sino también respecto de la secuencia de aparición de nuevos tipos de organismos vivienes, de nuevas formas de síntesis.

Como ya se ha apuntado anteriormente, *síntesis* quiere decir aparición de algo nuevo que no se deduce de lo anterior porque en cierto sentido es "más" que lo anterior, y en este sentido es en el que se habla de síntesis de proteinas, de aparición de los mamíferos o también de autorrealización existencial de un ser humano. En todos esos casos se da la constitución o el incremento de una interioridad a costa de la exterioridad, o una "traducción" de lo que está en potencia (programa no emitido) a actualidad efectiva (programa ya emitido), si se quiere expresar en terminología aristotélica.

Por regla general, la escolástica aristotélico-tomista no utiliza la noción de síntesis, pues no suele tener cabida dentro de su categorización del cambio. En efecto, los cambios "substanciales" los divide en dos clases: generación y corrupción, siguiendo el principio de que de lo que es menos no puede surgir lo que es más, sino solamente lo que es igual o lo que es menos. Y este principio, que es válido en abstracto y formalmente cuando se aplica de modo correcto, en su aplicación indiscriminada y confusa impide la explicación y la comprensión de la novedad en las secuencias temporales. Si a esto se añade una frecuente confusión al entender la noción de creación en términos de causalidad predicamental, se explica bien que a la escolástica tomista la resulte tan incómoda la cuestión de la evolución biológica, sobre todo en su versión de evolucionismo materialista[15].

En terminología hegeliana síntesis quiere decir aparición de una novedad que se "deduce dialécticamente" de procesos anteriores. En la "deducción" dialéctica, tal como Hegel la concibe, lo nuevo no se deduce lógicamente de lo anterior, sino al revés, lo anterior se justifica retroactivamente desde lo nuevo, y, por otra parte, lo nuevo no constituye una *mismidad* ontológicamente positiva, y por eso Hegel es también reacio a la utilización de la noción de *síntesis*, pues síntesis quiere decir aparición de una *mismidad* (si se quiere, de una *substancia*) que es algo positivo ontológicamente[16].

Por esta razón, y porque la "deducción" dialéctica explica la constitución del "soporte lógico" de las formas reales más bien que su constitución real efectiva, es por lo que aquí tampoco se va utilizar el término *síntesis* en su sentido hegeliano.

Por *síntesis* vamos a entender aquí la aparición de una *mismidad* (de un *sí mismo*) nuevo, que tiene una positividad ontológica en sí, y que no se deduce de lo anterior, o sea, de los elementos sintetizados, los cuales constituyen una condición necesaria pero no suficiente de la síntesis. Dicho de otra manera, por

15. En realidad la noción de síntesis se abre paso en la filosofía escolástica a través de la noción de *cambio accidental*, en sus formas de cambio cuantitativo y cambio cualitativo. Así, se explica que cuando los "accidentes" cambian tanto que la "substancia" no puede soportarlos, la substancia cambia. Aquí *cambio* quiere decir aparición de una *nueva mismidad*, o sea, lo que en el pensamiento contemporáneo, tanto científico como filosófico, se denomina *síntesis*.

16. Hegel prefiere decir "mediación" en lugar de "síntesis" (y Kierkegaard prefiere justamente lo contrario), porque la noción de "mediación" no alude a ninguna positividad ontológica resultante Por eso no emplea generalmente la noción de "síntesis" aunque sea la que se haya impuesto más en la escolástica hegeliana.

síntesis se entiende aquí una nueva positividad ontológica cuya constitución apela tanto al orden de la causalidad predicamental como al de la causalidad trascendental. Por causalidad trascendental se puede entender aquí la *physis* trascendental o el ser trascendental, el *logos* trascendental y Dios según sus peculiares relaciones y su incidencia sobre lo fáctico[17].

Pasando ahora al plano de la ciencia positiva, al punto de vista de la exterioridad objetiva, *explicar* significa inferir de unos hechos una ley a partir de la cual se deducen otros hechos en tanto que casos particulares de la ley. Dentro de las explicaciones científicas tiene carácter modélico la mecánica newtoniana, que unifica en unos pocos principios teóricos la diversidad de fuerzas del universo y que da razón, desde esos mismos principios, de las leyes de los movimientos de los cuerpos que Galileo y Copérnico habían formulado con anterioridad.

La mecánica de Newton es, pues, la reducción a unidad de una pluralidad de dinamismos considerados como heterogéneos hasta entonces, o sea, es el desvelamiento del *logos* de las fuerzas físicas en algunos de sus aspectos.

Como ya se ha señalado, *logos* significa orden, unidad, saber, ciencia, de manera que cuando se descubre y se pone de manifiesto el orden y la unidad hay saber, hay ciencia. Por eso se considera que es el trabajo de Newton lo que consagra como ciencia a lo que ahora llamamos física.

En el ámbito de la química, la consagración como ciencia de este saber tiene lugar a través de una serie de trabajos, uno de cuyos puntos culminantes es la elaboración del sistema periódico por parte de Mendeleiev y Meyer. El sistema periódico es el descubrimiento del orden y de la unidad entre todos los elementos químicos, el descubrimiento de la ley o de la razón en virtud de la cual la pluralidad heterogénea e inarticulada de los elementos se torna inteligible en una determinada perspectiva. Tal ley o tal razón permitió deducir las características de los elementos, incluso las de algunos cuya existencia no estaba dada, es decir, permitió la predicción.

Por lo que se refiere a la biología, su consagración como ciencia depende del establecimiento de unos principios teóricos o de unas leyes generales, que permitan explicar deductivamente los hechos observados e incluso predecir algunos fenómenos todavía no observados. Ese es el cometido de la teoría de la evolución.

A este respecto, una de las cuestiones en debate es si las leyes de la genética y los demás principios y factores que se conjugan para elaborarla cumplen, en orden a la explicación de la génesis y despliegue de los organismos vivos, la misma función que las leyes de Newton respecto de las fuerzas observadas en el universo, o la misma función que la legalidad del sistema periódico respecto de los elementos que están integrados en él. Dicho de otra manera, se trata de averiguar si a partir del código genético se pueden deducir y cómo todas las formas

17 Aquí *physis* trascendental se puede entender en sentido de fundamento, de ser trascendental; *logos* trascendental se puede entender en sentido hegeliano, recordando que el logos del cosmos y de la historia es —según se ha dicho— "impotente" en el orden de la acción física efectiva. *Dios* se puede entender en el sentido en que lo entienden Aristóteles, Santo Tomás, Kant, e incluso el propio Hegel.

vivientes, o al menos todos los hechos biológicos observados[18]. Para obtener una idea algo más precisa del problema hay que examinar un poco más de cerca cuáles son los hechos por una parte, y cuáles son los principios teóricos con los que se pretenden explicar, por otra.

Una idea somera de los hechos biológicos a explicar puede obtenerse a partir de la siguiente tabla cronológica:

Tiempo en millones de años		*Fenómenos biológicos*
Hace unos	4.650 x 10^6 años	Se forma la tierra.
Hace unos	3.800 x 10^6 años	Las rocas más antiguas.
Hace unos	3.600 x 10^6 años	Primeros organismos vivos: procariotas (bacterias y algas azules).
Hace unos	1.500 x 10^6 años	Eucariotas (células con núcleo).
Hace unos	1.000 x 10^6 años	Primeros organismos pluricelulares (acuáticos).
Hace unos	700 x 10^6 años	Primeros organismos con celoma. Aparición de la mayoría de los *phyla*.
Hace unos	500 x 10^6 años	Primeros cordados (peces).
Hace unos	400 x 10^6 años	Peces actuales y anfibios. Plantas.
Hace unos	300 x 10^6 años	Reptiles (grandes saurios).
Hace unos	200 x 10^6 años	Mamíferos.
Hace unos	150 x 10^6 años	Aves.
Entre	100 y 70 x 10^6 años	Radiación de los mamíferos (incluidos los primates).
Hace unos	50 x 10^6 años	Prosimios.
Hace unos	40 x 10^6 años	Monos.
Hace unos	30 x 10^6 años	Póngidos.
Hace unos	4,5 x 10^6 años	Australopitécidos.
Entre	2,8 y 1,6 x 10^6 años	Homo habilis.
Entre	600 y 150 x 10^3 años	Homo erectus.
Hace unos	150 x 10^3 años	Homo sapiens.

Para tener una visión intuitiva del ritmo temporal de este proceso, se puede reducir a escala de un año. Suponiendo que ahora son las doce de la noche del 31 de diciembre y que la vida apareció el 1 de enero, resulta la siguiente secuencia:

— Hasta el 15 de septiembre no aparecen los primeros organismos pluricelulares.

— Hacia el 10 de noviembre tiene lugar la colonización de la tierra por las plantas y la aparición de los vertebrados.

18. La discusión sobre el carácter científico de la teoría de la evolución, en confrontación con la física y la química, puede verse en M. Ruse, *Filosofía de la biología*, Alianza, Madrid, 1979. La tesis de Ruse es que la teoría sintética de la evolución cumple, no menos que la física y la química, los requisitos exigidos por el empirismo lógico para calificar a un saber como científico.

— Hacia el 24 de diciembre, la radiación evolutiva de los mamíferos.

— Hacia el 31 de diciembre, aparición del *Australopithecus*.

— A las 11,15 de la noche, aparición del *Homo sapiens*.

— Hace 2 segunos comenzó la revolución industrial[19].

Los principios teóricos con los que se intenta una explicación de estos hechos es la llamada *teoría sintética de la evolución*, elaborada combinando el principio de la selección natural de Darwin con las leyes de la genética de Mendel, y que ha sido una de las teorías de la evolución más difundida. Fue formulada por E. Mayr, G.G. Simpson y G.L. Stebbins a partir de los años treinta y cuarenta y actualizada constantemente desde entonces.

Se trata de una teoría que consta de dos factores explicativos básicos: la *mutación genética*, proceso aleatorio, es la fuente última de las variaciones hereditarias; la *selección natural* es el proceso "direccional" que da lugar a organismos complejos y adaptados al medio. En los tres primeros decenios del siglo XX el debate registraba el enfrentamiento entre los *mutacionistas* (que resaltaban la importancia de las mutaciones al azar y reducían la selección natural a un papel secundario en la evolución) y los *biométricos* (que describían la evolución como una secuencia de pequeñas variaciones acumuladas que, al cabo del tiempo, daba como resultado un cambio de las características de la población).

La integración de las posiciones enfrentadas tuvo lugar mediante el trabajo de dos matemáticos, el norteamericano S. Wright y el inglés R.A. Fisher, y un biólogo J.B.S. Haldane. Estos auotres integraron las mutaciones y los principios genéticos, por un lado, con el principio de la selección natural por el otro, y calcularón matemáticamente el número de generaciones requerido para que una nueva mutación se extendiera a toda la población. La velocidad de expansión depende de la eficiencia de la selección natural, es decir, de los efectos que la mutación tiene en la adaptación de los organismos. Tanto las mutaciones con efectos pequeños como las mutaciones con efectos grandes, están entonces sujetas a las reglas de la herencia mendeliana y a la selección natural.

Fue precisamente sobre esos cálculos, retomados y difundidos por Dobzhansky en 1937, sobre los que elaboraron la *teoría sintética* Mayr, Simpson y Stebbins[20]. Las mutaciones genéticas son aleatorias, se producen independientemente de que sean útiles o no para los organimos en que aparecen, y se difunden según las reglas de la genética de poblaciones. Por su parte, la selección natural

---

19. La tabla cronológica y su reducción a escala de un año está tomada de F. Ayala, *Origen y evolución del hombre*. Alianza, Madrid, 1980, pp. 125 ss.

20. Los estudios mencionados fueron recogidos y difundidos en 1937 por T. Dobzhansky en *Genetics and the origin of Species*. Los trabajos con los que se completó la teoría sintética fueron los de Mayr, *Systematic and the Orign of Species* (1942); Simpson, *Tempo and Mode in Evolution* (1944), y Stebbins, *Variation and Evolution in Plants* (1950). Para una visión de conjunto de las discusiones entre las diversas posiciones teóricas con posterioridad a la teoría sintética, cfr. M. Ruse, *op. cit.*, que recoge además una selecta bibliografía. La modificación y armonización de la teoría sintética con las restantes teorías de la evolución, en función de los hallazgos aportados hasta 1985, puede verse en G.L. Stebbins y F.J. Ayala, *The evolution o fdarwinism, Scientific American*, July 1985, vol. 253, n. 1.

favorece precisamente las variantes que en un determinado medio resultan ventajosas para sus poseedores, y ese es el modo en que la evolución aparece como "direccional". Dado que, en tanto que resultado del azar, la mayoría de las mutaciones son desventajosas, la selección natural evita la desorganización caótica de los organismos y poblaciones de vivientes.

Estos son, pues, muy esquemáticamente, los hechos a explicar y los principios teóricos con los que la teoría sintética intenta hacerlo. Ahora la cuestión a examinar es si con ellos se logra una explicación suficiente.

El valor y la eficiencia explicativa de cualquiera de las teorías de la evolución depende de su capacidad para reducir a una unidad, inteligible y ordenadamente articulada, la pluralidad aparentemente heterogénea de los organismos vivientes. Uno de los modos en que tal cosa puede intentarse es estableciendo como fundamental base explicativa teórica la genética de poblaciones, de manera que siguiendo sus leyes pudieran establecerse a continuación y bien fundamentadamente: 1) La *sistemática* o la *taxonomía* (la ciencia de la clasificación de los organismos vivientes), 2) La *paleontología* (la ciencia que ordena los organismos vivientes en la secuencia cronológica del registro fosil), 3) La *morfología* (la ciencia que compara y ordena secuencialmente las formas anatómicas de los organismos), y 4) La *embriología* (la ciencia que estudia el desarrollo del cigoto hasta la constitución completa del organismo).

Se trataría de mostrar cuántos y cuales son los factores y las leyes, y las articulaciones entre ellos, que pueden dar cuenta de la diversidad de forma de los organismos, de sus semejanzas y diferencias estructurales, su aparición y desaparición a lo largo de la historia de la vida, sus semejanzas y diferencias en el proceso de desarrollo ontogenético[21].

En favor de esta perspectiva se registran un número no pequeño de datos. En primer lugar, que todos los organismos vivientes comparten los mismos sistemas bioquímicos de recoger-transmitir información, el mismo tipo de DNA, RNA, el mismo procedimiento para la síntesis de proteinas, la respiración, la reproducción sexual, y el funcionamiento de los sistemas de autodefensa. En segundo lugar, y por lo que se refiere a la sistemática, la embriología y la morfología, los organismos se pueden clasificar, según su tipo de desarrollo embriológico, en un tipo-tronco del que se bifurcan varias ramas, de las que a su vez surgen otras según un orden que va de lo más simple a lo más complejo, y lo mismo por lo que se refiere a las formas anatómicas. En tercer lugar, y por lo que se refiere a la paleontología, a lo largo del registro fosil los organismos se escalonan desde las formas más simples e indiferenciadas en los comienzos de la historia de la vida, hasta las formas más complejas y diferenciadas en los períodos más recientes, poniéndose de manifiesto un parentesco filogenético más estrecho a medida que se desciende en la escala taxonómica, es decir, a medida que se desciende desde varias ramas al punto común desde el que se bifurcan, y así sucesivamente hasta llegar al tronco-tipo primero o a los *phyla* primeros.

---

21. Esta es la propuesta de M. Ruse sobre la estructura de la teoría de la evolución. Cfr. *op. cit.*, cap. 4.

En cuarto lugar, finalmente, la biogeografía suministra también datos en favor del proceso evolutivo de los organismos vivientes. Así, por ejemplo, en Australia, que es un continente aislado de los demás antes de que se produjera la aparición de los mamíferos placentarios, se encuentran lobos, gatos, osos hormigueros, topos y otros mamíferos muy similares externamente a los que se encuentran en los otros continentes, pero no son de origen placentario como en estos, sino de origen marsupial. Los organismos de un ámbito geográfico y los del otro no están relacionados entre sí, de manera que resulta plausible una evolución paralela por adaptación a nichos ecológicos muy semejantes o idénticos. Lo mismo cabría decir sobre la evolución convergente de los mamíferos acuáticos y los peces, y, en general, respecto de todos los procesos de evolución convergente: parece que el medio selecciona unas determinadas características en buena concordancia con él, aunque surjan a partir de estructuras anatómicas diferentes[22].

Una vez delimitados así los términos del problema, la cuestión de si la teoría sintética supera a las demás teorías de la evolución se puede expresar en la siguiente pregunta: todos esos procesos genéticos y todos esos cambios, ¿se explican de modo suficiente y satisfactorio en base a los principios de las mutaciones aleatorias y la selección natural? Si "suficiente" y "satisfactorio" significan "del mismo modo que las leyes de Newton explican los movimientos de los cuerpos, o la legalidad del sistema periódico las características de sus elementos", entonces la respuesta es negativa. Pero todavía esta respuesta negativa tiene dos sentidos: la teoría sintética no explica tan satisfactoriamente por el momento pero llegará a hacerlo, o bien, no explica así ni llegará a hacerlo nunca. O bien cabe otra posibilidad: explica satisfactoriamente la microevolución, pero no la macroevolución.

La elección de cualquiera de esas tres posibilidades requiere previamente algunas aclaraciones. Ni la teoría sintética, ni ninguna otra teoría de la evolución, puede explicar los hechos *de la misma manera* que la mecánica newtoniana explica los movimientos de los cuerpos celestes, porque la mecánica conoce y controla las variables que intervienen en los movimientos de los cuerpos, pero la biología sabe ya que no conoce y no controla las variables que intervienen en la constitución de la escala zoológica porque hay indeterminación real en ellas. En este sentido, las diversas teorías de la evolución guardan más analogía con la química que con la mecánica, porque dependen más de la termodinámica de los sistemas abiertos del siglo XX que de la mecánica de los sistemas aislados de los siglos XVIII y XIX.

En efecto, aunque el sistema periódico exhiba la secuencia científicamente ordenada de todos los elementos, no por eso se pueden obtener a partir de él las combinaciones posibles entre ellos, y ni siquiera es posible deducir a partir de los primeros todos los restantes, por la sencilla razón de que la aparición de nuevos elementos, como la de nuevas combinaciones, acontece en sistemas fluctuantes en los que hay innovación y también indeterminación de factores, como la temperatura, los campos magnéticos y eléctricos, los campos gravitatorios, catalizadores, etc., que operan en niveles microdimensionales.

---

22. Datos tomados de mi colega el profesor R. Jordana *pro manu scripto*. Para un elenco más completo de datos, cfr. P.P. Grassè, *La evolución de lo viviente*, cit.

Podría decirse que tales factores llevan a cabo una "selección natural" de los compuestos químicos y que éstos se constituyen por azar, pero también puede decirse que en su configuración intervienen lo que en los modelos matemáticos de los procesos de caos se llaman "atractores" y que determinan que un sistema se configure en un sentido o en otro de los varios que aparecen como bifurcaciones posibles desde una situación oscilante.

La noción de azar de la primitiva teoría sintética resulta demasiado genérica, pues los ámbitos en que rige el azar pueden ser formalizados, o mejor dicho, en los procesos caóticos operan principios de formalización que hacen más probables unas configuraciones que otras. El azar y la necesidad aparecen articulados en la noción de probabilidad, en la cual la noción de dirección implica a la vez teleología y libertad[23].

Si ahora se trasladan estas consideraciones al plano de la biología, se comprende que un investigador como Watson pudiera escribir en 1965 que "debemos admitir sin más que no se entenderá nunca la estructura de una célula del mismo modo que las moléculas de agua o glucosa. No solamente seguiremos sin poner en claro la exacta estructura de la mayor parte de las macromoléculas, sino que continuaremos conociendo solo vagamente sus posiciones relativas dentro de las células". Esto significa no solo que la biología en general no puede reducirse a física y química, sino también que tampoco la genética[24].

Y ahora, tras la aclaración que se acaba de hacer, puede decirse que la primitiva teoría sintética no explica suficientemente la constitución de la escala zoológica ni podría llegar a hacerlo, y que llega a hacerlo a medida que se incorpora conocimientos de más variables (lo que implica una cierta alteración de su "identidad" como teoría científica). La primitiva teoría sintética explicaba satisfactoriamente aquellos fenómenos que venían suficientemente determinados por las variables que ella manejaba.

Esto último tiene toda la apariencia de un tautología, pero no es ocioso señalarlo en vista de los ejemplos y contraejemplos que suelen aducirse.

Los ejemplos en que la teoría sintética brindaba explicaciones más satisfactorias eran, efectivamente, fenómenos de subespeciación.

La substitución de mariposas blancas por mariposas obscuras en las zonas industriales de Inglaterra, o la de una población de palomas por otras con un pico más adecuado para recoger determinado tipo de grano, resultabnan suficientemente explicadas por el azar y la selección natural. A su vez, la pigmentación de las alas de las mariposas y la forma del pico de las palomas también podrían explicarse en el plano de la genética por el azar.

La debilidad de las teorías rivales residía en que no presentaban suficientes pruebas empíricas que las confirmaran, y la de la teoría sintética en que las pruebas aducidas no bastaban para confirmarla como válida en todos los ámbitos y como dotada de una universalidad suficiente.

---

23. Cfr. P. Crutchfield et al. *Chaos, Scientific American*, dec. 1986, vol. 255, n. 6. Cfr. también A.K. Dewdney, *Computer recreations, Scientific American*, August 1985, vol. 253, n. 2. Quiero hacer constar mi agradecimiento al matemático David. L. Sand por sus aclaraciones y sugerencias en relación con la matemática del caos.
24. J.D. Watson, *Molecular Biology of the Gene*, Benjamin, New York, 2 ed. 1970. Citado por M. Ruse, *op. cit.*, p. 251.

Entre las principales teorías que han competido con la "teoría sintética" hay que señalar el Lamarckismo o *transformismo*, la teoría "de los saltos" o *macromutacionismo* y la teoría de la evolución por "ortogénesis"[25].

El *lamarckismo*, formulado por Lamarck en 1809 y reformulado por Cannon en 1958 y por Mayr en 1972, sostiene, en líneas generales, que los cambios en los organismos se producen por la adaptación de estos al medio en virtud del uso y el desuso ("la función crea el órgano"), y que estos caracteres adquiridos se transmiten hereditariamente a los descendiente, de manera que el resultado del proceso es el encaminamiento de los organismos hacia un cierto tipo de perfección. El inconveniente de esta teoría es que no hay por el momento ninguna prueba de que el medio afecte a los genes de otra manera que no sea en virtud de radiaciones y otros factores que no alteran el genotipo, y, por otra parte, el hecho de que las células sexuales no se forman a partir de genes procedentes de todo el organismo ya formado y adaptado.

El macromutacionismo o teoría "de los saltos", formulada por Goldschmidt y Schindewolf en la década de 1950 y reformulada posteriormente con diversas variantes, sostiene que los grandes cambios no se han producido por pequeñas mutaciones aleatorias, sino por *macromutaciones* o mutaciones de largo alcance que explican los grandes cambios. También el inconveniente que presenta esta teoría es, según los neodarwinistas, que en la escala zoológica no se registran "grandes cambios" sino que, por ejemplo, el paso de reptil a mamífero es gradual, y, por otra parte, que las únicas macromutaciones que se conocen hasta el momento son sólo aquellas que tienen efectos letales y dan lugar a configuraciones monstruosas.

Por su parte, la teoría de la evolución por "ortogénesis", formulada por Jepson en 1949, sostiene la existencia de unas tendencias en algunas formas vivas hacia una determinada configuración, más allá incluso de su valor adaptativo e incluso en contra de la adaptación misma (las denominadas *hipertelias*)[26].

En las décadas de los 70 y 80 las teorías más vigentes y enfrentadas han sido la *neutralista* propuesta por M. Kimura, y la teoría del *equilibrio puntual* propuesta por N. Eldredge y S.J. Gould. La teoría del equilibrio puntual guarda analogía con el macromutacionismo, por cuanto sostiene, entre otras cosas, que el registro paleontológico no manifiesta esa secuencia de cambios imperceptibles que la teoría sintética atribuye al azar, y busca otros factores aparte del azar y la selección natural para explicar los procesos evolutivos.

La teoría neutralista guarda más analogía con el planteamiento de la ortogénesis, por cuanto sostiene que las mutaciones se producen a un ritmo constante y determinado por el "reloj molecular", independientemente de que sean ventajosos o adversas respecto del medio, siendo la gran mayoría de ellas de carácter neutro en orden a la supervivencia, es decir, ni ventajosas ni letales[27].

---

25. Para una breve exposición del conflicto entre esas fórmulas y la teoría sintética, cfr. M. Ruse, *Op. cit.*, pp. 130-137.
26. Para un análisis del caso de las hipertelias como objeción a la teoría sintética, cfr. P.P. Grassé, *op. cit.*, pp. 180 ss.
27. Cfr. Motoo Kimura, *The neutral theory of molecular evolution, Scientific American*, nov. 1979, vol. 241, n. 5, y G.L. Stebbins y F.J. Ayala, *The evolution of darwinism, Scientific American*, July 1985, vol. 253, n. 1.

Por su parte, la fuerza de la teoría sintética estriba en que no se ha falseado empíricamente la tesis de las mutaciones al azar, y su debilidad consiste, por una parte, en que tampoco se ha probado su universalidad de un modo suficiente, y, por otra, en que la "selección natural" es conservadora de lo que ya ha aparecido, pero no da cuenta de su aparición, de las innovaciones en el proceso evolutivo.

A medida que se van conociendo más de cerca los procesos a nivel molecular, parece que la teoría sintética, la neutralista y la del equilibrio puntual, se van alterando y convergiendo[28].

Se pueden señalar tres grandes rasgos de la evolución que las diversas teorías tratan de explicar. En primer lugar, en el proceso de despliegue de la escala zoológica, puede adveritrse, según la secuencia cronológica establecida por la paleontología, que primero han aparecido las formas simples y posteriormente las complejas, con una complejidad creciente a medida que los organismos son más modernos.

En segundo lugar, las nuevas formas surgen a partir de otras sintéticas o compuestas y que tienen un alto potencial genético, mientras que las formas muy especializadas son terminales y no dan lugar a otras nuevas.

En tercer lugar, los grandes tipos de organización pasan por un periodo de máxima expanssión al que sigue otro de decadencia, como si se relevaran unos a otros a lo largo de la historia de la vida. Hay especies pancrónicas, que prácticamente no han evolucionado desde su aparición, mientras que otras lo han hecho con unas velocidades y unos ritmos diferentes entre sí.

Estas observaciones ponen de manifiesto una pluralidad de procesos direccionales en la constitución de la escala zoológica, y el desarrollo de la biología molecular parece ir clarificando la integración de azar y necesidad en tales procesos, en términos de incremento de la probabilidad de lo más complejo.

Por lo que se refiere a la formación de polinucleotidos replicantes, en primer lugar, y a la completa maquinaria genética posteriormente, parece como si los sistemas fluctuantes siguieran la ley de la mejor forma. Esta ley fue formulada por la psicología de la Gestalt para la percepción, pero parece que vige igualmente en la matemática del caos, y en la dinámica de los sistemas fluctuantes en física, química y biología molecular.

---

28. "La nueva biología molecular, al poner de manifiesto que el proceso evolutivo a nivel de DNA es mucho más complejo de lo que se había pensado, elimina las dudas en torno a antiguas certezas. También ha suministrado, sin embargo, el comienzo de respuestas a cuestiones fundamentales que los constructores de la teoría sintética no podían encarar: cómo se acumula la información genética a lo largo de la historia de la evolución. Los neutralistas y los seleccionistas, curiosamente emparejados a primera vista, pueden ambos mantener sus postulados básicos en la armonía de una teoría más amplia, que otorga a la suerte (*chance*) una función mayor en el cambio genético. Algunas afirmaciones de la teoría del equilibrio puntual pueden ser refutadas; otras son compatibles con una teoría sintética modificada, que conjuga las nociones de "emergencia de las especies" (*especies stasis*) y la de "evolución en mosaico" (*mosaic evolution*). Cualquier nuevo acuerdo que surja de las investigaciones y controversias en curso, no parece probable que implique el rechazo de los supuestos básicos del darwinismo de mitad de siglo. La teoría sintética del siglo XXI diferirá considerablemente de la desarrollada hace pocas décadas, pero el proceso por el cual se configure será evolutivo, y no por erupciones". G.L. Stebbins y F.J. Ayala, *loc. cit.*, pp 81-82. Quiero agradecer a mi colega la profesora Natalia López Moratalla sus explicaciones sobre el modelo de Eigen y sobre la complejidad del proceso evolutivo a nivel de DNA.

Por lo que se refiere a la aparición de los eucariotas y de los veintitantos tipos de organización (*phyla*) a partir de los cuales se desarrolla la escala de la vida, pudiera ser que también fueran aplicables los mismos principios de combinación de azar y necesidad en dirección a las mejores formas como las más probables. Se puede hacer la misma observación en lo que respecta a las especies que se desarrollan dentro de cada *phylum*, en las que parecen darse fenómenos de preadaptación y de coadaptación.

En este sentido, desde una de las posiciones más críticas respecto del neodarwinismo, P.P. Grassé sostiene que "la ley de lo viviente puede expresarse con una fórmula que parece contener una contradicción: ser que fluctúa en el equilibrio. La paradoja es solo aparente. *Todo ser vivo* posee conjuntamente un sistema de funcionamiento normal y sistemas de equilibrio, de compensación, frente a las variaciones del medio", es decir, sistemas reguladores del equilibrio interno (homeóstasis), tanto de tipo orgánico (como la regeneración de un miembro perdido o las respuestas inmunológiças) como de tipo comportamental[29]. Buena parte de estos sistemas, junto con otras características que resultan indiferentes o incluso perjudiciales para la supervivencia, parecen explicarse en términos de articulación simultanea de un conjunto de estructuras y funciones, es decir, en virtud de unas posibilidades previas del todo sobre las partes que se van configurando, que resultan más probables que otras posibilidades.

Quizá en esta controversia lo más importante es centrar bien los términos del problema, y para ello es preciso aclarar qué quiere decir "pequeña mutación" y, correlativamente, qué alcance significativo tienen los términos "grandes mutaciones".

El neodarwinismo no sostiene que todas las mutaciones tengan valor adaptativo, sino que todas se producen al azar, y que el entorno elimina las que son incompatibles con él. Los ejemplos que suele aducir de "pequeñas mutaciones" son las del tipo de la pigmentación de las alas de las mariposas o la forma del pico de las palomas, y esas resultan suficientemente explicadas por la teoría porque no parece que intervengan más variables.

Las restantes teorías, tampoco sostienen que todas las mutaciones tengan valor adaptativo. Sostienen que aquellas que sí presentan ese valor no pueden explicarse sólo por azar y selección natural. Los ejemplos que suelen presentar de "grandes mutaciones" son del tipo de la aparición del ojo, o, en el paso de peces a reptiles, la aparición del pulmón en los anfibios y en los peces pulmonados, etc.

La controversia, al parecer, se centra en el campo de la genética, y va resolviéndose a medida que la biología molecular va dando cuenta de la forma en que acontecen las mutaciones genéticas, de la correspondencia entre estas mutaciones y diversas estructuras funcionales, y de la continuidad y la discontinuidad del salto (llámesele "pequeño" o "grande") entre una configuración genética y estructural-funcional y la inmediatamente superior o posterior. Los darwinistas solían tomar ejemplos de microevolución de formas anatómicas o fisiológicas que se podían explicar en el campo de la genética por el azar, y los transformis-

29. Cfr. P.P. Grassé, *op. cit.*, pp. 208-209. Cfr. G.R. Taylor, *El gran misterio de la evolución*, Planeta, Barcelona, 1981. Cfr. I. Prigogine, *¿Tan solo una ilusión?*, cit., cap. 9, "La evolución de la complejidad y las leyes de la naturaleza".

tas y macromutacionistas ejemplos de discontinuidad de formas anatómicas y fisiológicas que no podían probarse en el campo de la genética por el azar, pero tampoco en virtud de ningún otro principio. Por supuesto, podía aducirse el principio de finalidad, pero eso tampoco significaba una explicación suficiente mientras no pudiera mostrarse en concreto cómo actuaba ese principio en el plano de la genética en términos de incremento de la probabilidad.

La discrepancia puede quedar bien ilustrada con el ejemplo frecuentemente aducido de la evolución de la pata del caballo. Mientras el neodarwinismo sostenía que un número determinado de pequeñas mutaciones al azar y la selección natural bastarían para explicar su aparición, un crítico afirmaba que "esta pezuña, en armonía con el miembro al que corona a la manera de un dedal protector de la tercera falange, amortigua sin resortes ni gomas, choques cuya fuerza puede ser superior a una tonelada. No se ha podido constituir por casualidad, ya que examinándola, se revela como un museo de coadaptaciones y de novedades orgánicas. [...], los ligamentos, los tendones que se deslizan en las vainas, los cojinetes amortiguadores, el hueso navicular, las glándulas sinoviales y su líquico lubricante seroso, implican una continuidad en la construcción que los azares, necesariamente caóticos e incompletos, no son capaces de mantener"[30].

Las "pequeñas" mutaciones dentro de una especie ya constituida no alteran la *formalización* en una unidad precisa de todos sus factores estructurales y funcionales, y podían atribuirse al azar, pero una nueva *formalización* de esos y otros factores nuevos no podía atribuirse al azar. Pero si la modelización matemática de los sistemas caóticos puede mostrar el modo en que las interacciones a escala microscópica dan lugar a cambios en el comportamiento global del sistema, que no se puede deducir del comportamiento de los componentes individuales, entonces la distancia entre microevolución y macroevolución ya no aparece tan insalvable[31].

En realidad lo que se busca es un principio explicativo que de alguna manera dé cuenta de la secuencia discontinua de los diversos tipos de formalización que aparecen seriados de menor a mayor complejidad en la escala de la vida. Obviamente ese principio no se puede encontrar en el análisis de fenómenos intraespecíficos, porque, como ya se dijo, mientras que para el código genético de un perro el adulto opera ya como un sistema dado, para el código genético de un organismo eucariota la escala zoológica no puede tomarse como un sistema ya dado.

El principio explicativo que se busca podría ser el conjunto de la maquinaria genética, tal como era en su primera edición al aparecer en el planeta, considerado como un sistema abierto fluctuante, que va dando lugar a novedades impredecibles en diversas direcciones, y que de un modo u otro conserva en sus

---

30. Cfr. P.P. Grassé, *op. cit.*, p. 75.
31. "La naturaleza puede, sin embargo, emplear el caos constructivamente. La amplificación de pequeñas fluctuaciones, puede dotar a la naturaleza con sistemas de acceso a la novedad [...]. La evolución biológica requiere variación genética; la matemática del caos proporciona un medio para estructurar los cambios casuales, y hace posible por tanto situar la variabilidad en el marco de control de los procesos evolutivos", J.P. Crutchfield et al. *Chaos*, cit. pp. 56-57. Desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, podría decirse que la matemática del caos aparece como una "formalización" del proceso según el cual "forma educitur ex potentialitate materiae".

ediciones más complejas y recientes, los resultados obtenidos en las ediciones anteriores. Si se considera así el primer sistema genético, entonces aparece como un principio explicativo respecto del cual tiene un sentido más preciso la noción de *potencial genético*.

A determinados niveles de complejidad la evolución se acelera porque el sistema es más complejo y tiene ya un repertorio más amplio de programas para desarrollar según las posibilidades que se le ofrezcan. Y en los niveles más próximos a situaciones de equilibrio (especialización en términos de correspondencia muy estricta con el medio), la irreversibilidad de los procesos puede explicar que las alteraciones del medio provoquen la extinción de la especie.

La noción de potencial genético es análoga a la de plasticidad y en cierto sentido antitética a la especialización. Por otra parte, guarda también analogía con la noción física de "diferencia de potencial" y con la noción filosófica de *potencia* (*dynamis*). Pero de la misma manera que el universo parece tener una situación terminal límite, también puede tenerla el incremento de complejidad de la materia (la escala de la vida) en algún sentido, y eso explicaría la aceleración de los procesos evolutivos y su detención una vez alcanzadas formas de determinado grado de complejidad.

El principio unitario del cosmos es el logos del cosmos, y el principio unitario de la escala de la vida es el logos de lo viviente. La legalidad del cosmos y la de lo viviente constituyen de algún modo una unidad, pero esa unidad no parece tener tanta fuerza ni un grado de reflexión tan intenso como para que se le pueda llamar "alma del mundo". Ni el cosmos ni la escala de la vida parecen estar articulados unitariamente en virtud de una sola forma, o un solo principio de formalización; lo está en virtud del logos, pero esto a su vez implica que el logos no está dado de una vez por todas, y que los modos de tener vigencia son plurales y no todos captables conjuntamente desde una determinada perspectiva.

Se puede decir que se trata de "una eco-organización *espontánea* que se autoproduce, se auto-regenera, se auto-regula de manera extraordinariamente compleja sin tener por ello una memoria propia, un "programa" ecológico, un dispositivo genético, un centro organizador"[32]. Se trata, pues, no de una forma, sino de la legalidad de todas las formas y de todas las modalidades de energía física; o, si se quiere, se trata de la *forma formarum*, de *la forma de las formas*, que es lo que la filosofía denomina *ser*, y, en sentido más técnico, *ser trascendental*.

La diferencia y la articulación entre el orden trascendental y el orden predicamental en el orden de los seres vivos es algo cuyo tratamiento pormenorizado compete más bien a la filosofía de la naturaleza y a la metafísica. Lo que, una vez señalados esos ámbitos y sus características, compete ahora a la antropología filosófica es el análisis de la constitución y el desarrollo de una forma viva en particular: la humana.

El logos de lo real y la energía son condiciones de posibilidad de las síntesis, de las formas que van apareciendo sucesivamente, pero esas nuevas formas que son los diversos organismos vivientes, constituyen cada uno un mundo con su propia legalidad y autonomía.

---

32. E. Morin, *El Método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983, pág. 63.

Capítulo V

LA NOCION DE PSIQUE. PSIQUE Y CIBERNETICA

1. LOS TIPOS DE FORMALIZACION. LA HOMEOSTASIS

En el lenguaje ordinario los términos "formalizar" y "formalización" se emplean para designar el ordenamiento de una actividad o de un conjunto de elementos según reglas conocidas y que definen la actividad o la disposición de los elementos en cuestión; así por ejemplo, en la expresión "formalizar unas relaciones" de una pareja mediante el matrimonio, o también en expresiones del tipo "guardar las formas" o "portarse de un modo formal".

En el lenguaje de la ciencia, particularmente en el de la lógica o de la matemática, "formalizar" significa disponer un conjunto de factores según reglas de modo que se comprenda la ley o la razón intrínseca que los unifica, encontrar el esquema que permite articular unitariamente lo que inicialmente se muestra como heterogéneo y no relacionado. En lenguaje filosófico "formalizar" significa encontrar la esencia o la definición de alguna realidad, de alguna actividad, o de un conjunto de ellas.

En la historia de la filosofía, sobre todo en el período antiguo y medieval, el término "forma" es de amplio uso. Se acuña en la filosofía griega: *morphé* designa la esencia de la cosa; en cuanto que es *morphé* se define como aquello que *hace* que una cosa sea lo que es, y en cuanto que es *esencia* se define como el correlato de la definición. En la filosofía moderna y contemporánea el término "forma" deja de utilizarse con la profusión que en los dos periodos anteriores, y vuelve a reaparecer como un término clave en la psicología alemana como *Gestalt* y en la anglosajona como *Pattern*.

Gestalt significa literalmente *configuración, forma*, y es el término usado por la psicología de la forma para describir el fenómeno de la percepción como captación inmediata de una configuración significativa, de un significado. La *Gestalt* es, así, lo permite *reconocer* un conjunto de sensaciones como algo significativo, o, dicho de otra manera, es aquello en virtud de lo cual *hay percepción*. El ejemplo que más frecuentemente suele utilizarse para ilustrar la noción de *Gestalt* es

el de la melodía: la melodía es un ordenamiento, una configuración o una estructuración de elementos (sonidos), que permanece constante y reconocible aunque cambién las características de los elementos: así, una melodía permanece la misma aunque cambie el timbre de los sonidos, el tono, el tiempo del ritmo, etc.

El término inglés *pattern* tiene el mismo significado que *Gestalt*, pero con una connotación de actividad o de eficiencia formalizadora. Designa la configuración pero, más que en cuanto *reconocible*, en cuanto *reproducible. Pattern* es la forma inglesa de la palabra española *patrón* (derivadas ambas de la palabra latina *pater*) y designa el modelo a partir del cual se puede producir o reproducir tantas veces como se quiera la misma configuración. Tiene el mismo significado que el sustantivo *matriz*, (derivado también del latín *mater*). Lo específico y característico del *pattern* es *engendrar*, o *generar* mediante la ordenación de elementos.

Ahora, tras este pequeño recorrido lingüístico, el término griego "forma" queda incardinado en la biología a través del latín y del inglés moderno, y, por úiltimo, se puede perfilar mejor su significado por referencia al término antónimo inglés *random. Random* significa lo contraraio de configuración y orden, pero no en el sentido de *azar* —pues hay un *pattern* para el azar que es la probabilidad— sino en el sentido de *caos*, de ausencia de orden y de ausencia de sentido[1].

En un sentido muy general, puede decirse que lo propio y específico de una "forma" es "formalizar", y que formalizar es la actividad de la forma. A su vez, lo formalizado por la forma es lo que se suele llamar el contenido, y lo que Aristóteles llamó en términos generales "materia".

El caso más elemental actualmente admitido por la ciencia de una "materia" formalizada por una forma es el de una onda, el de las partículas elementales, por ejemplo.

Una onda es la formalización de un *medium*, el modo según el cuál una actividad se desplaza. Si el medio no fuera formalizable ninguna actividad se daría en él, con lo cual no sería *medium* en absoluto, y a su vez si la actividad formalizadora no formalizase nada no podría hablarse de actividad en un sentido físico ni tampoco de energía en sentido físico.

En la concepción hilemórfica que formulara Aristóteles, la actividad formalizadora tiene un doble sentido causal: es a la vez *eficiente* porque produce un efecto, y *formal* porque el efecto es una determinada configuración. Por otra parte, la actividad formalizadora tiene un tercer sentido causal: aquello a que tiende la actividad es siempre a permanecer como tal, y ese es su para qué, su *telos* o su fin. Cuando una forma suficientemente compleja permanece constante en su complejidad, se dice que tiene carácter homeostático. Con el término homeóstasis se designan principalmente los sistemas vivos, pero en líneas generales puede decirse que la homeóstasis es la vigencia del principio de identidad (que tiene caracter trascendental) en cada forma (y también la forma tiene carácter trascendental).

---

1. Cfr. R. Escarpit, *Teoría general de la información y la comunicación*, Icaria, Barcelona, 1977, pp. 115-122. En realidad también hay *pattern* en el *random*, en el *caos*, pero en el lenguaje ordinario estos términos no se usan con el sentido que tienen actualmente en matemática.

Por supuesto, la actividad formalizadora que llamamos en términos generales, onda, no puede mantenerse como tal más que pasando de una parte del medio a otra, en permanente intercambio con el medio, o, más exactamente, cambiando continuamente en el medio. Si el medio desapareciera o absorviera completamente la onda, la actividad formalizadora en cuestión se habría extinguido. Como es sabido, un fotón puede extinguirse facilmente, pero también puede mantenerse y ser reconocible en su identidad numérica desde el comienzo del universo hasta ahora, pero para ello necesita del resto del universo.

La cuestión de cómo las actividades formalizadoras elementales se articulan entre sí, o bien son a su vez formalizadas en virtud de actividades formalizadoras más complejas que las subsumen en sí, es uno de los temas más nucleares de la metafísica. Ya se ha aludido a ello en los capítulos anteriores al delimitar la noción de *síntesis* y al describir el problema de la emergencia de la novedad, y se ha dicho también que el logos del cosmos y de la historia no es *una* forma.

Aristóteles definió el intelecto como "la facultad de captar las formas"[2], es decir, como una actividad formalizadora que en lugar de formalizar un *medium* formaliza a su vez formas, pero el modo en que el intelecto formaliza formas no es el modo en que las formas formalizan realmente, ni el modo en que las actividades formalizantes se concatenan entre sí; es decir, el logos del cosmos y de la historia, que unifica las actividades formales reales, no es obtenido por el intelecto humano en su propio plano como una copia exacta e idéntica. Y ello es así porque las actividades formalizadoras son muy diversas, porque hay tantos tipos de actividades formalizadoras como tipos de entes[3].

Una onda es la formalización de un *medium*, los elementos del sistema periódico son formalizaciones de las actividades formales más elementales; a su vez, el agua es una síntesis que consiste en la formalización del hidrógeno y el oxígeno de una determinada manera de entre varias diversas posibles, y análogamente los diversos compuestos que pueden resultar combinando los elementos del sistema periódico.

Por su parte, los primeros organismos vivos, son formalizaciones de compuestos orgánicos más elementales, y así sucesivamente ascendiendo por todas las ramas de la escala zoológica. El problema de la cientificidad de la evolución biológica es el de la obtención de una ley que explique el paso de un tipo de formalizaciones a otro tipo más complejo que subsume a los anteriores. Si se tuviera *a priori* un código genético de los códigos genéticos entonces podrían deducirse por combinatoria las formalizaciones posteriores, pero si se trata de la aparición de nuevos tipos de formalización y precisamente más complejos, entonces no pueden *deducirse* de los tipos anteriores.

Y no pueden deducirse tampoco en el caso de que el DNA de los premamíferos o de los invertebrados sea cuantitativamente el mismo o incluso superior al de los mamíferos, de forma que la aparición de los tipos superiores surgiera por sobreimpresión génica de una información cada vez mayor sobre unas cintas

2. Cfr. Aristóteles, *Peri Psychés*, 429a-429b.
3. Cfr. J. de Garay, *La identidad del acto en Aristóteles*, cit. La diferencia entre el ser *real* del universo y ese mismo ser formalizado por el intelecto humano, o sea, la diferencia entre el ser real y el ser intencional, se aclarará más adelante, al tratar de los sentidos del ser y de la verdad.

de DNA en blanco y de longitud constante[4], porque, por una parte, no todo el poder formalizador está en el DNA, y, por otra, la misma o análoga cantidad de información puede procesarse o formalizarse de maneras diversas. Dicho de otra manera y a título de ejemplo: si la historia se puede considerar como una sucesión de discontinuos libres[5], también la historia de la vida, la escala de la vida, se puede caracterizar del mismo modo. En cada momento de la historia la pluralidad de factores y variables se pueden formalizar de una u otra manera, resolviendo de una u otra manera los problemas que su conjunción plantea, y, análogamente, en cada momento de la historia de la vida, la pluralidad de factores y variables pueden formalizarse de una u otra manera dando lugar a unas u otras especies.

Esta posibilidad-capacidad de formalización es uno de los modos en que puede definirse la libertad, y por eso puede decirse también, aunque sea anlógicamente, que allí donde hay algún grado de vida hay ya algún grado de libertad, es decir, de memoria, de reflexión, de inmanencia, de autonomía.

A este respecto, hay que hacer notar que el problema de la aparición de las formas vivas es el de cómo se formalizan unas variables y unos factores tan heterogéneos, y al parecer tan incomunicados entre sí, como las características de un determinado organismo y las de un determinado medio al que está vinculado. El problema no se resuelve diciendo que por azar, porque no se trata de un caso de *random*, sino precisamente de un *pattern*, más aún, se trata de una sucesión ordenada y concatenada de tipos de *pattern*.

La respuesta más adecuada al problema en cuestión sería reconocer sencillamente que no se sabe cómo se formalizan unos factores tan heterogéneos, pero antes de darla como definitiva resultará util considerar más detenidamente los tipos de formalización.

Una actividad formalizante es la que da lugar a una onda, al agua, a una bacteria y a cualquier especie animal, pero también una actividad formalizante es resolver problemas —tanto históricos como biológicos—, abstraer un concepto, enamorarse, aspirar a la justicia o creer en Dios. Para lo que ahora interesa, el resolver problemas y el enamorarse pueden tener un valor paradigmático.

La experiencia común describe el enamorarse como un acontecimiento por el cual la vida de un sujeto adquire un *nuevo sentido*. Aquí vida quiere decir tanto el conjunto de actividades cotidianas como las más radicales y profundas aspiraciones, o sea, aquello que es *principio de las actividades*; y *nuevo sentido* quiere decir que las actividades que hasta entonces se desarrollaban, y otras que antes no se realizaban, se realizan ahora *en función* de un determinado objetivo o, más correctamente, en función de una determinada persona. Para un sujeto, enamorarse significa que su existencia se le desarticule en algún sentido precisamente porque le está siendo formalizada en un sentido nuevo. En ese caso podría decirse que la formalización tiene lugar en el plano intencional, es decir, en el ámbito del conocimiento, y que desde ahí se encauza y se configura de un modo u otro la dinámica real.

---

4. Esa es la hipótesis de P.P. Grassé y de algunos neutralistas. Cfr. P.P. Grassé, *op. cit.*
5. La expresión está tomada de mi colega el profesor Leonardo Polo.

La resolución de problemas es un tipo de formalización análogo aunque en un sentido es más general, pues el enamorarse se puede considerar un caso particular de resolución de problemas. De todas formas, en su sentido más convencional, la resolución de problemas también se considera como una formalización que acontece en el ámbito intencional, en el plano cognoscitivo, y que desde él configura la dinámica real de un modo u otro.

Tanto en el caso del enamoramiento como en el de la resolución de problemas, la formalización acontece en virtud de un principio que no opera en el plano real-físico sino en el intencional, en el del conocimiento.

Suponer que la escala de la vida se constituye como lo hace, en virtud de principios formalizadores que operan del mismo modo, o de modo inverso, plantea no pequeña dificultades.

Por una parte, sostener que la escala de la vida se constituye en virtud de un principio formalizador que opera en el plano intencional, obliga a admitir que la escala de la vida es *una forma*, lo que equivale a la hipótesis ya anteriormente aludida del "alma del mundo".

Suponer principios formalizadores que operan en sentido inverso equivale a admitir que el DNA en conjunción con los factores citoplasmáticos "saben" resolver los problemas que el medio plantea y aportan soluciones como la pata de los caballos, el sistema nervioso de los mamíferos o el cerebro humano. Esto resulta chocante porque mientras que el intelecto puede formalizar en su propio ámbito todas las formas reales y un número infinito de tipos de formas posibles, ninguna dotación cromosómica de ninguna especie puede hacer lo mismo. Y como resulta chocante apelar al saber, por eso se apela al azar, pero la apelación al azar de los modernos tiene, de algún modo aquí, el mismo sentido de la tesis clásica según la cual lo inferior existe siempre desde y para lo superior, pero —habría que añadir— sin saberlo, porque si lo supiera ya no sería precisamente lo inferior, sino lo superior.

Como puede advertirse, la noción de potencial genético de una dotación cromosómica no es asimilable a la de potencial formalizador del intelecto o del logos. Hacer realmente seres vivos no es una actividad formalizadora del mismo tipo que hacer ciencia sobre los seres vivos o cualesquiera otros seres.

A tenor de estas consideraciones, la actividad formalizadora cuyo esclarecimiento parece más problemático es aquella en virtud de la cual se constituyen seres vivos. Por lo que se refiere a los seres inertes, desde la más elemental de las partículas hasta los compuestos prebióticos, no se plantea el problema de, por ejemplo, cómo el carbono, el hidrógeno y el oxígeno "saben" constituir diversos azúcares, puesto que no se trata de ningún "saber", ni siquiera en sentido analógico, y lo mismo cabe decir de su mantenimiento una vez constituídos. Y por lo que se refiere a los seres inteligentes, tampoco el problema presenta inicialmente demasiada dificultad, pues parece que sabemos lo que es saber para una inteligencia.

Vayamos, pues, al caso problemático: qué es lo que estamos llamando "saber" para el caso de la constitución y el mantenimiento de un ser vivo.

En 1932, el fisiólogo W.B. Cannon, analizando la tendencia de los mamíferos —estudiada antes por Claude Bernard (1813-1878)— a mantener una composición constante de su medio interno, realizó la primera descripción biológica de

un proceso de autorregulación y le dio el nombre de *homeóstasis*. El fenómeno denominado homeóstasis es, pues, el mantenimiento del medio interno de un sistema, independientemente del intercambio continuo con el medio externo en el que se encuentra, o, dicho de otro modo, la autorregulación de un sistema en relación con variables externas[6].

Cannon acuñó el término *homeóstasis* componiendo dos palabras griegas: *homoios*, semejante, igual, inmutable, que tiene las mismas fuerzas, y *stásis -eos*, que significa "accion de poner" en su primera acepción, y secundariamente "estabilidad", "fijeza", "posición" (raiz semántica del verbo *hístemi*, latin *sto*). En el caso de los seres inertes no se presenta el fenómeno de la homeóstasis, pues aunque sean sistemas en cierto modo autónomos o actividades formalizadoras individuales (lo que Aristóteles llamó *ousía*, o sea, *substancia*), no son sistemas autónomos *autorregulados*; ningún ser inerte es una forma, un *pattern*, cuya actividad tenga el suficiente grado de reflexión sobre sí como para realizar la "acción de poner" su propia "estabilidad", o como para "autoponerse".

Autoponerse o poner la propia estabilidad es resolver el problema de conjugar, a beneficio del sí mismo, las características cambiantes del medio y las del propio organismo, o sea, formalizar esos factores heterogéneos para mantenerse en el ser, para mantener la propia identidad, para realizarla incluso y, subsiguientemente, para re-producirla. Esto significa ya, como se ha dicho, un cierto grado de libertad pero, exactamente en esa misma medida, significa ya un grado de saber.

A la actividad formalizante con ese grado de libertad y de saber se le ha llamado antes memoria y vida, y se ha caracterizado como simultaneidad, como interioridad y como individualidad. Estas características se ha señalado que se convierten con la inmaterialidad. Ahora se trata de examinar un poco más detenidamente esa inmaterialidad de las formas vivientes para precisar un poco más ajustadamente de qué tipo es su "saber".

2. LO MATERIAL Y LO INMATERIAL. LA PSIQUE

La definición más clásica y conocida de *psique*, es la que formuló Aristóteles en términos de *actividad formalizadora:* la psique es la *forma* de los vivientes, el *acto* (*enérgeia*) del cuerpo físico organizado, el *acto* (*entelécheia*) del cuerpo que tiene vida en potencia[7]. Para perfilar mejor su definición de la psique como forma, Aristóteles señala, a título de ejemplo aclaratorio, que la *forma* de un hacha sería para ella su psique[8].

La psique es un tipo peculiar de *forma*, de *pattern*: la de los seres naturales vivos, que se diferencia de la de los seres naturales no vivos porque tiene un grado mayor de actividad formalizadora (*entelécheia*) y se le caracteriza como inmaterial. Por eso se dice que lo más definitorio de los seres vivos es el automovimiento (crecimiento) y lo más definitorio de la psique la inmaterialidad.

---

6. W.B. Canon, *The Wisdom of the body*, Norton, New York, 1932.
7. Aristóteles, *Peri Psychés*, 412 a 19-21 y 28-29.
8. Aristóteles, *Peri Psychés*, 412 b 12-14.

Hay que analizar ahora el concepto de inmaterialidad porque, si corresponde a la característica primordial de la psique, corresponde también a la de cualquier forma (por ejemplo, la de una melodía o las reglas de un juego). Por lo tanto, la comprensión filosófica del fenómeno vital, requiere establecer la diferencia entre la inmaterialidad de la forma de un ser inerte y la inmaterialidad de la forma (psique) de un ser vivo.

El concepto de "lo inmaterial" está formado negativamente, a partir del concepto de "lo material", y por ello es preciso esclarecer el significado de este segundo concepto para obtener una claridad proporcionada en el primero.

En el lenguaje ordinario los conceptos de "materia" y de "lo material" se presentan como obvios y aproblemáticos. Podría decirse que todo el mundo cree saber lo que es la materia menos los físicos y los metafísicos, que son quienes más esfuerzos han dedicado a averiguarlo.

Los físicos la suelen definir como un estado de la energía, pero eso no aclara demasiado. En la historia del pensamiento filosófico han circulado diversas definiciones de materia que tienen todas ellas un fondo común. Las definiciones aristotélicas son "lo absolutamente indeterminado", "lo que es pura potencia" y también "sujeto pasivo el más radical"[9]. A la materia ulteriormente caracterizada como "materia segunda" se le suele adjudicar como primer atributo la cantidad, definida a su vez en la escolástica medieval como aquello que hace que un ser tenga "partes extra partes", unas partes fuera de otras, o sea, como aquello que hace que un ser esté espaciotemporalmente distendido.

La definición cartesiana de materia como *res extensa* mantiene también el contenido y el significado de las nociones antiguas y medievales mencionadas: la *res extensa*, como opuesta a la *res cogitans* (el pensamiento), es, justamente, lo que está distendido espacio-temporalmente. No hace falta ahora entrar en los problemas que se plantean al cartesianismo como consecuencia de la identificación entre materia y cantidad (extensión), y del intento de resolver la física en geometría, que sería el corolario de la susodicha identificación.

Es ilustrativo todavía el modo en que la noción aristotélica de "materia prima" es trasvasada al concepto hegeliano de "ser inmediato" que equivale a "nada": el significado de ambos conceptos queda bien expresado por las definiciones anteriormente dadas de "indeterminación pura", "sujeto pasivo el más radical" y "pura potencialidad", aunque el "ser inmediato" hegeliano no es real y la "materia prima" aristotélica sí lo es.

Veamos más de cerca la dificultad de esos conceptos. Si se quisiera pensar o concebir la pura indeterminación o la pura potencialidad habría que hacerlo prescindiendo de cualquier "algo", de cualquier determinación o forma.

Si despojásemos a cualquier realidad corpórea del principio activo que la formaliza —por ejemplo, si despojásemos a un organismo viviente de su psique, de su *pattern*—, quedarían solo moléculas y átomos de los elementos de la tabla periódica. Si despojásemos a su vez a estos de su principio formalizador quedarían, por ejemplo, partículas elementales; y si repitiésemos sucesivamente la misma operación abstrayente llegaríamos, en el límite, a la indeterminación pura, más allá del *random* y del *caos*.

---

9. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XIV-4, 1092 a 3-4. Cfr. L. Cencillo, *Hyle*, CSIC, Madrid, 1958.

La dificultad para pensar o concebir esa indeterminación pura, o para pensar el *caos*, es que no se puede pensar como un "algo" y, por otra parte, tampoco se puede decir que sea una pura nada. De manera que si se quisiera definir —cosa de suyo imposible— habría que hacerlo diciendo que se trata de *aquello que sin ser "algo", tampoco es "nada"*. Tal noción es dificilmente pensable *de suyo*, y no por debilidad del intelecto humano[10].

Podría parecer, después de lo dicho, que aquí no hay más que una logomaquia, un enredarse el pensamiento consigo mismo. Y ciertamente, más de una vez se ha sostenido que las nociones de "materia prima" de Aristóteles y de "nada" de Hegel, son proyecciones en el ámbito extramental de acontecimientos y fenómenos puramente lógico-gnoseológicos[11].

El estudio de semejante confusión no es del caso en este momento, porque lo que ahora interesa es examinar cómo acontece la distensión espacio-temporal de las realidades que llamamos materiales, y precisamente esas dos nociones están elaboradas para dar cuenta de dicha distensión. Pues bien, lo que Aristóteles llama *potencia* y *materia*, y lo que Hegel llama *el negativo*, es aquello en virtud de lo cual lo real resulta intrínsecamente afectado por un *devenir*: aquello en virtud de lo cual lo real resulta espacio-temporalmente distendido.

Aunque el paralelismo entre las nociones de "potencia" y de "trabajo del negativo" no es estricto, pueden usarse ambas para caracterizar lo material en cuanto que están elaboradas desde un rechazo del mecanicismo, y pensar la materia como aquello que hace posible la distensión espacio-temporal de los entes reales exige rechazar el mecanicismo, uno de cuyos supuestos básicos es precisamente el carácter extrínseco del espacio y el tiempo con respecto a los entes corpóreos.

Pues bien, que haya distensión, o que haya devenir de entes reales, significa que haya entes reales que no son todo lo que pueden ser y que puedan llegar a ser lo que no son. También se puede expresar así: que los entes reales estén cargados de negatividad o de potencialidad, que sean inidénticos, como ya se señaló.

Si un ser es ya *ab initio*, todo lo que puede ser, entonces no hay para él devenir, distensión, proceso: no hay para él unas partes fuera de otras ni unas después de otras: no hay para él espacio ni tiempo, o bien el espacio y el tiempo le serían extrínsecos y no le afectarían, sería, justamente por eso, in-material.

Pero si ese ser, no es en sí mismo todo lo que puede ser, entonces le falta algo o "algos" para ser todo lo que puede ser. Y eso que le *falta* es precisamente lo que *puede*. Hegel se fija más bien en eso que falta y le llama *negatividad*. Aristóteles se fija más bien en eso que puede, y le llama *potencia* (*dynamis*).

La distensión y lo logrado con ella se debe, desde luego, a que lo que ya hay y lo que falta se copertenecen intrínsecamente, pero Aristóteles atribuye el protagonismo principal a lo que ya hay (al *acto*) y Hegel más bien a lo que falta (el negativo).

10. Por ejemplo, Tomás de Aquino sostiene que ni siquiera Dios puede *formar* una idea adecuada de la "materia prima". Lo que sí se puede pensar del *caos* es cómo surgen en él algunas configuraciones (formas), pero no *lo que* hay antes porque *antes* no hay ningún *lo que*, ningún *algo*
11. Cfr. L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, EUNSA, Pamplona, 1965.

La funcionalidad de estas nociones se ha ilustrado a veces tomando como ejemplo una noción de la física clásica: la noción de "vacío".

Si el espacio de una caja hermética se divide por la mitad mediante una lámina metálica y se hace el vacío en el espacio que queda a la derecha de la lámina, ésta se combará hacia la derecha, y hacia la izquierda si el vacío se hace en el espacio que queda a la izquierda. En este sentido, podría decirse que el vacío, la falta o el negativo tiene una fuerza que hace que lo otro se expansione o se distienda; que la falta, la potencia o lo negativo provocan un vértigo en lo otro (lo positivo) con lo que está en recíproca copertenencia, en virtud del cual eso otro es arrastrado hacia eso que todavía no es pero que puede ser, o dicho de otra manera, se provoca un vértigo que arrastra al ente real hacia su propia plenitud. (En realidad el "vacio" no ejerce ninguna fuerza, sino que es la falta de resistencia a la fuerza de lo "lleno").

El ejemplo del vacío se ha usado también para ilustrar los fenómenos biológicos y lógico-gnoseológicos que aquí nos interesan. Repárese en que la propuesta de pensar lo absolutamente indeterminado, la indeterminación pura —o sea, la noción de materia— es en cierto modo un intento de hacer el vacío en el pensamiento, puesto que es el intento de despojarle de cualquier "algo" pensado, de cualquier determinación. Podría decirse que ese vacío o esa negatividad provoca un vértigo en el pensamiento por el cual éste es arrastrado hacia un "algo" en primer lugar, y a descubrir más "algos", que también estaban implicados de algún modo con el anterior, después. Esta especie de vértigo impide que el pensamiento pueda considerar reposadamente la indeterminación pura, que pueda sostenerse en esa vacuidad, y provoca que el pensamiento sea arrastrado hacia su propia plenitud: a conocer algo y a conocerlo todo, lo que constituye cabalmente su *telos* o fin. También así se ha pretendido describir y explicar, siquiera metaforicamente, lo que se llama *intencionalidad del conocimiento*.

Así pues, si un ser está cargado de potencialidad o de negatividad, entocnes *deviene*, entonces va siendo todo lo que puede ser *por partes*, sucesivamente, entonces se distiende y con ello aparece desde su fundamento, el espacio y el tiempo, y entonces se dice de esos seres que son *materiales*.

Al margen de tales seres, o sin tenerlos en cuenta, no se ve cómo el espacio y el tiempo puedan ser reales. Sólo aparecerían, precisamente, como proyección en el ámbito extramental de la amplitud y de la extensión del pensamiento mismo, y justamente por eso no afectarían intrínsecamente a unos hipotéticos átomos que, por consiguiente, no tendrían *telos* (mecanicismo), no tendrían extensión y, finalmente, resultaría difícil determinar para ellos qué significaría *"ser materiales"*.

Pues bien, por lo que se refiere al ejemplo del vacío, hay que decir que ni en el caso del universo en expansión, ni en el caso del despliegue de la escala zoológica, ni en el del desarrollo de la ciencia por parte del pensamiento, puede hablarse propiamente de una "fuerza" ni de una "eficiencia formalizadora" del "vacío", ni tampoco del "vértigo".

Si se considera el universo en su conjunto como un sistema (material, por supuesto), la expansión viene dada en función de la noción de equilibrio térmico, o, más exactamente, en función de un equilibrio "caótico" inicial, que se rompe en un momento determinado, y en virtud de la cual ruptura se producen una se-

rie de procesos, cuyo término puede ser un nuevo equilibrio en la muerte térmica, o una vuelta a un estado similar al del primitivo equilibrio[12]. Como en ambos casos se trataría de un proceso entrópico, no podría hablarse propiamente de incremento de los niveles de formalización en el universo mismo, de manera que dicho incremento tendría que venir dado en un orden distinto, que no sería el de la materia inerte, sino en el de la materia viva.

Los físicos no suelen considerar la materia ni como una noción ni como una "realidad" originaria, sino más bien como subsumida en la noción de masa convertible con la de energía. La energía, en tanto que *energía pura*, existe sólo y siempre en cantidades discretas (*quanta*) y carece de masa, por ejemplo, los fotones. Este es uno de los principios centrales de la física cuántica, y si —como parece— es verdadero, ello significaría que lo radicalmente originario no es la "materia" sino la "actividad formalizadora", y esa es la característica de la noción física de "campo" y de la noción de "espacio físico" o espacio real[13].

En el espacio físico, en el universo, todas las actividades son formalizantes, y todas son procesos temporales, distendidos; toda forma tiende a mantener su identidad o su estabilidad, formalizando materia y articulándose con otras formas, de modo que dicha articulación implique mayor estabilidad; su "reproducción" sólo viene asegurada en términos precarios por el principio de conservación de la energía, pero este principio de ninguna manera asegura un incremento de los niveles de formalización.

Se puede suponer que la energía en el universo se mantiene constante, y que, desde este punto de vista, al universo no le falta nada para ser plenamente universo; ahora bien, nunca es idéntico a sí mismo, y no es *a la vez* todo lo que puede ser, ni siquiera lo que ha sido.

Para que pudiera empezar a darse eso, siquiera en grado mínimo, harían falta formalizaciones de un nivel superior. Y si esas formalizaciones son posibles en el universo, entonces todo lo que el universo *puede*, o todo lo que en el universo *se puede* dar, es del orden de las formalizaciones de un nivel superior al físico, aunque, por supuesto, implicando el complejo conjunto de las formalizaciones físicas. No hay ninguna actividad formalizadora física, ni tampoco el universo en todo su conjunto (ya se ha repetido que no es una forma), que reflexione sobre sí en grado suficiente como para poseerse a sí misma en simultaneidad, como para realizar la "acción de poner" su propia estabilidad.

---

12. Cfr. S. Weinberg, *Los tres primeros minutos del universo*, cit., pág. 43 y pp. 129-132.
13. El espacio físico se puede ver como diferente del geométrico si, por ejemplo, se advierte que la noción de temperatura no tiene sentido respecto del espacio geométrico. Esto no quiere decir que el espacio geométrico no sea formalizante, que también lo es, pero desde luego la temperatura no es uno de sus factores formalizantes. En relación con la "definición" de materia anteriormente formulada como *aquello que sin ser "algo" tampoco es "nada"*, hay que decir ahora que ha sido construída vaciando mentalmente un campo, sea mental o supuestamente real, y que, por hipótesis, se ha hecho desaparecer de él todo menos la actividad formalizadora del pensamiento que realiza las operaciones abstractivas. Por eso lo primero que aparece y lo último que queda como residuo ineliminable es precisamente la actividad formalizadora. En este sentido, parece que la física cuántica le da más la razón a los pitagóricos que a los milesios, o a ambos *ex aequo*.

Ya se dijo que eso es la noción de homeóstasis, y que corresponde propia y específicamente a lo seres vivos. Pues bien, a tenor de dicha noción, y para llegar finalmente a la de *lo inmaterial*, señalemos por último una caracterización de *lo material* en la que Aristóteles, Descartes y Hegel quedan en paralelo con Einstein.

La noción que la física actual tiene de "lo material" (y ahora este término engloba tanto las nociones de energía pura como la de masa), se corresponde con lo dicho hasta ahora sobre la materia, lo cual se pone de manifiesto al considerar la proposición: "la noción de velocidad infinita no tiene sentido físico"[14].

Con esta fórmula la ciencia física pretende establecer los límites del mundo físico, es decir, el ámbito de lo material. El ámbito de lo físico es aquel en el que tienen lugar procesos de velocidad finita, y la noción de *velocidad finita* es, precisamente, la noción de distensión espacio-temporal, ya que la noción de velocidad se construye como una síntesis de espacio y tiempo, o, desde otro punto de vista, las nociones de espacio y tiempo se obtienen por descomposición o por abstracción de la noción de velocidad o de la de movimiento.

Por hipótesis, los físicos señalan unos procesos de velocidad finita máxima, la velocidad de la luz, por referencia a la cual se establece, además, el modo en que el movimiento afecta intrínsecamente al móvil, es decir, el modo en que el espacio y el tiempo son intrínsecamente constitutivos de cualquier realidad física.

Como es obvio, todos los procesos de velocidad finita se pueden medir: todos ellos duran o tardan: pertenecen al mundo físico. Pero si hubiera algún proceso de velocidad infinita no duraría, no tardaría: no habría tiempo desde que empezara hasta que terminase, sino que su comienzo y su término, la acción y su resultado, serían estrictamente simultaneos. Para un proceso de velocidad infinita el tiempo sería cero, y el espacio sería igualmente nulo.

Esto no tiene, en sí mismo, ningún sentido físico. Pues bien, así es como caracterizan Aristóteles, Descartes y Hegel *lo inmaterial*, y así es como, en general, se forma negativamente la noción de lo in-material: lo que no está distendido espacio-temporalmente.

Procesos de velocidad infinita y tiempo cero son, precisamente, la constitución de un organismo vivo cualquiera (ya sea el más elemental o el más complejo) a partir de un conjunto de elementos y procesos materiales; cualquier acto de sentir, por ejemplo, ver, y cualquier acto mental, por ejemplo, pensar. La sensación de ver es el ejemplo que toma Aristóteles para ilustrar lo que él llama *acciones inmanentes*, que son propias del ámbito del *mundo psíquico*, que resulta así heterogéneo del *mundo físico*, y que requiere una ciencia heterogénea de la física, a saber, la *psicología*: ciencia de la *psique*, de lo inmaterial en sí mismo considerado y en su articulación con lo material[15].

14. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984, lecciones 2.ª y 3.ª.

15. Cfr Aristóteles, *Peri Psychés*, II, 1 y 2. Simultaneidad entre el ver y lo visto no significa simultaneidad entre estimulo y percepción: esta simultaneidad no la hay en el plano fisiológico justamente porque los procesos fisiológicos son materiales: están distendidos espaciotemporalmente, tardan tiempo. Se trata de simultaneidad cognoscitiva: no puede haber un acto de conocer (sentir, percibir, etc.) sin que *simultaneamente* algo esté siendo conocido por ese acto.

¿Por qué la constitución de un ser vivo, una sensación, y, en general, cualquier acto cognoscitivo, es un proceso de velocidad infinita y tiempo cero? Por la sencilla razón de que la acción formalizadora de hacer un viviente y su resultado, que es que el viviente esté vivo, tienen que ser estrictamente cosimultaneas para que haya tanto acción como resultado, y, paralelamente, porque para que haya actividad formalizadora de ver y su resultado, que es tener lo visto, tiene que haber simultaneidad entre la acción y el resultado.

En el capítulo tercero se dijo que un ser vivo cualquiera se constituye por una coordinación y conjunción simultánea de los factores DNA, RNAm, RNAt y enzimas en el interior de la célula, y, más aún, que *interioridad* quiere decir, precisamente, conjunción simultanea de los procesos sucesivos correspondientes a cada uno de esos factores, es decir, memoria, *vida*.

Para un viviente, estar vivo quiere decir coordinar todas esas funciones sucesivas, que son procesos materiales (que tardan, que tienen una velocidad finita), en virtud de una actividad formalizadora que tiene el suficiente grado de reflexividad como para realizar la "acción de poner" la propia estabilidad o de mantener la propia identidad, para realizarla "sabiendo" lo que ya ha realizado y lo que le falta por realizar (en el proceso de la embriogénesis) y para reproducirla. Ese "saber", en la constitución y desarrollo del organismo es, como se dijo, memoria, y esa actividad es la vida. Pues bien, ahora se puede definir la vida como *la actividad formalizadora de la psique*[16].

Esa actividad formalizadora es un cierto saber, que formaliza energía físico-química. La energía de la psique no es energía físico-química, pero algún tipo de energía ha de tener la psique por mínima que sea para articular procesos energéticos de ese tipo; en el capítulo anterior se le llamó provisionalmente *"energía psíquica"* para distinguirla de la energía física. Ahora se puede establecer con más precisión la diferencia diciendo que la energía física es la actividad formalizadora de los procesos de velocidad finita, y que la energía psíquica es la actividad formalizadora de los procesos de velocidad infinita, es decir, de los procesos reflexivos, de aquellas actividades cuyo resultado es simultaneo con la actividad misma: el resultado de la actividad de vivir es estar vivo.

Estar vivo es, por otra parte, un acto único, en el sentido de que no consiste en la suma de las funciones vitales (que son procesos todos de velocidad finita), puesto que un viviente no está más vivo cuando está en vigilia que cuando duerme, ni más vivo cuando come que cuando está en ayunas y siente hambre. El vivir, en cuanto que actividad de la psique, es una actividad indivisible, y esta es otra manera de caracterizar lo inmaterial: lo que no se puede dividir en partes precisamente porque no tiene partes (porque no tiene unas partes *fuera* de otras).

Quizá ahora puede advertirse que la noción de vacío y de vértigo, ni siquiera metafóricamente pueden aplicarse para explicar la aparición de una psique, de un viviente, y quizá tampoco la noción de "necesidad". La vida que conocemos aparece en un ámbito con unos márgenes de umbrales energéticos, densidad, temperatura, etc., muy estrechos, ámbito que además es irrelevante en el uni-

---

16. Si se tiene en cuenta que una de las maneras en que se "define" el *ser* es como el *acto* de la forma o la *actividad* de la forma, se obtiene así el encuadre metafísico de la física y la biología.

verso tomado como un conjunto o como un sistema. La noción de *potencia* (*dynamis*) es más ajustada, en el sentido de que *en* el cosmos o *con* el cosmos *puede* hacerse eso, más bien que en el sentido de que el cosmos *pueda* hacer eso o *lo necesite*: el cosmos no es *una* forma a la cual *le falten* los vivientes para ser *uno*, y, por otra parte, no le sucedería nada si no existiesen, pues hubo un tiempo en que no existieron y lo más probable es que llegue un período en que no existirán.

Sin embargo la existencia de los vivientes tiene un significado para el universo, como ya se ha dicho: la existencia de seres que realicen y mantengan su propia identidad implicando en ello al entero cosmos significa una cierta unidad, al menos en algún sentido, de todo el universo. Y pudiera ser que esa unidad se mostrara con un significado más pleno para el cosmos si algún viviente fuera capaz de captarla: en el universo hay legalidad, hay razón, aunque el universo no lo sabe, pero si un viviente lo supiera el conjunto de formas del universo alcanzaría en él la reflexión que por sí mismo en ningún caso podría lograr, la unidad consigo mismo que, al parecer, es la suprema forma de ser. Pues bien, ese viviente es el hombre, y ese saber, la ciencia.

Pero ahora volvamos a la escala de la vida. Aquí las nociones de vacío y de vértigo son todavía menos aplicables. Tampoco es aplicable, ni metafóricamente, la noción de diferencia de potencial, puesto que la aparición de las formas elementales de vida no surge de la ruptura de ningún tipo de equilibrio en el universo, que luego tienda a restablecerse de otro modo o del mismo, y, mucho menos, de la ruptura del equilibrio del conjunto de las formas vivas, como si ese conjunto fuese a su vez *una unidad viva*[17]. Como ya se vió, el sistema ecológico no tiene de ninguna manera ese sentido.

El sistema ecológico tampoco es un conjunto al que *le falte* o que *necesite* en algún sentido tal o cual rama de la escala de la vida, o, más en concreto, un conjunto al que *le falte* o *necesite* los mamíferos y especialmente el hombre. También hubo un período en el que no existió ningún mamífero y probablemente llegará otro en el que ninguno existirá. Y también aquí la noción de *potencia* (*dynamis*) es más ajustada en el mismo sentido que se señaló anteriormente: *en* o *con* el sistema ecológico se pueden hacer mamíferos y hombres, no en el sentido de que el sistema pueda hacerlo o lo necesite.

Los tipos de psique van apareciendo en una secuencia cronológica que va de lo inferior a lo superior, sin que esto segundo pueda inferirse en modo alguno de aquello primero, contrariamente a lo que sucede con el universo, donde los estados posteriores sí pueden predecirse desde los anteriores. El sistema ecológico es, desde luego, antientrópico, pero no lo es más porque haya mamíferos y coleópteros que si no los hubiera.

La aparición escalonada de diversos tipos de psique cada vez con mayor capacidad formalizadora, tampoco significa en modo alguno un incremento de la energía física, sino solo y justamente, un incremento cuantitativo y cualitativo de actividades formalizadoras. Significa un incremento de acto, de *ser*, pero no

---

17. Como es obvio, una ruptura de ese tipo es solamente la muerte, la cual no da lugar a nada. Es decir, la muerte reintegra a niveles de formalización inferior lo que estaba formalizado a niveles superiores, pero no da lugar, *de suyo*, a la aparición de tipos superiores de formalización.

en el orden físico. Dicho incremento viene dado por la aparición de la intencionalidad y por su desarrollo, es decir, por la aparición de tipos de psique cada vez con mayor capacidad cognoscitiva.

La aparición de la psique cognoscitiva permite, por contraste, una mejor comprensión de lo que significa "saber" para una psique no cognoscitiva.

Una planta vive la materia inerte y vive la luz al nutrirse de ella, la vitaliza con su propio vivir al asumirla en sus procesos metabólicos. Pero vive solamente eso, lo que puede ingerir, y, como señala Hegel, al ingerirlo suprime la alteridad de la luz y de la materia, que ya dejan de existir como realidades autónomas y diferenciadas. Cuando la psique es cognoscitiva y el viviente puede ver, y, en general, sentir, la luz es vivida por el viviente sin abolirla, y por ella es vivido, es visto, todo el universo sin abolirlo.

Por supuesto la acción de ver y su resultado, que es tener lo visto, son estríctamente simultaneos, y como en virtud de su velocidad, la luz presenta a la vez y como simultaneo para una subjetividad lo que está muy distante y separado realmente, gracias a ella la visión realiza la primera formalización simultanea del universo distendido, y esto es también saber, vida, inmanencia, reflexión, etc.

Ahora bien, cuando la psique cognoscitiva formaliza en simultaneo el universo al verlo, al universo mismo no le sucede nada, contrariamente a lo que sucede con los ácidos nucléicos, las proteinas, etc., al ser formalizadas por la psique vegetativa. El saber formalizar de la psique vegetativa *configura* la materia de una manera determinada y la transforma para constituir el organismo.

La psique cognoscitiva tiene tal capacidad formalizadora, que además de formalizar materia para constituir un órgano cognoscitivo, tiene todavía capacidad para formalizar formas —del resto del universo— de tal manera que las asume en su propio vivir sin suprimir o sin abolir el ser físico que tienen en la materia.

A esa síntesis entre interioridad y exterioridad que no anula a ninguna de las dos, sino que enriquece a la primera y le hace existir en una intimidad a la segunda, se le llama *conocer*, y se diferencia de la actividad formalizadora de la psique vegetativa respecto de la materia orgánica en que es completamente ineficaz.

La ineficacia física del conocer resulta "provechosa" para el unvierso, que alcanza así una cierta unificación y, eventualmente, la posibilidad de dar más de sí mediante nuevas combinaciones (formalizaciones) de su materia y su energía, pero sobre todo resulta provechosa para el viviente mismo, porque, precisamente en virtud de esa ineficacia, si se produce un error en el conocer, al universo no le pasa nada, y al viviente tampoco.

Si la psique vegetativa se equivoca al formalizar la materia orgánica el resultado puede ser un aborto o un monstruo inviable, lo que significa la incapacidad de la forma para mantener su propia identidad, para realizarla, y la disgregación de la materia orgánica. Pero a la psique cognoscitiva no le ocurre eso, cuando lo que formaliza son formas. Su actividad formalizadora no va a los compuestos orgánicos (materiales) fundiéndose con ellos, sino que extrae u obtiene de ellos

un “duplicado” de solamente sus formas y las configura en el propio plano formal del conocer: por eso ahí los procesos de formalización son reversibles, y si hay errores se pueden volver a repetir hasta hallar la solución, la cual, una vez obtenida en el plano intencional (ficticio, imaginativo, intelectivo o de otros tipos) se puede hacer valer en el plano físico.

Pues bien, la diferencia entre el “saber” de la psique en tanto que no-cognoscitiva (de la psique en tanto que constructora del organismo, en tanto que vegetativa) y el “saber” de la psique cognoscitiva (y sólo a este segundo se le llama en sentido propio *conocer* o *saber*), consiste en que el primer saber es *a la vez*, inmediata e indisceriblemente un *hacerse*, y el segundo saber no, sino que, al estar disociado del hacerse, el hacerse puede encauzarse entre las diversas posibilidades que el conocer muestra en su plano ineficaz. Esto, por supuesto, significa un mayor grado de libertad en el ser, de actividad formalizadora, de vida, de memoria, de reflexión, etc.

A la actividad formalizadora de la psique vegetativa se le llama metaforicamente “saber” porque es reflexión, memoria, y el saber siempre es eso, pero la denominación es metafórica porque saber o conocer es el tipo de reflexión que opera con formas puras, y no con procesos materiales.

Si llamamos psique vegetativa a la actividad formalizadora que configura unitariamente al DNA, RNAm, RNAt y enzimas, es decir, a la actividad formalizadora que formaliza materia, resulta manifiesto que la adaptación a priori o la preadaptación no puede atribuirse a esa psique ni a nada parecido a ella, porque precisamente esa psique no *sabe antes de hacer*, puesto que su hacer y su saber son *la misma actividad*.

Si el saber y el hacerse son la misma actividad, vivir es una reflexión *inconsciente*, actividad fisiológica opaca para el viviente mismo, pero si se trata de dos actividades diferenciadas, además de actividad fisiológica opaca (crecimiento y, en general, metabolismo), hay *conducta*, es decir, vivir es una reflexión consciente y la “acción de poner” la propia estabilidad, no tiene como centro de gravedad la psique vegetativa o la *intimidad substancial*, sino la psique cognoscitiva o la *intimidad subjetiva*[18].

Pues bien, si la escala zoológica no puede ser considerada en su conjunto como una formalización con las características de la psique vegetativa, mucho menos puede considerarse como *un* sistema con las características de la psique cognoscitiva, ni siquiera como una psique cognoscitiva de máximo alcance o de máximo poder formalizador.

Se ha dicho ya que el intelecto es una actividad formalizadora capaz de formalizarlo todo. Ahora se trata de ver en qué sentido puede hacer eso, y qué significado tiene eso para la escala zoológica y para el universo entero.

La psique cognoscitiva que formaliza formas lo hace en base a los procesos materiales del sistema nervioso (no importa ahora cuál sea el grado de desarrollo de ese sistema): el medio extrasomático hace posible que las actividades formales del cosmos lleguen de un modo u otro al organismo, el cual es a su vez

18. La denominación *intimidad substancial* e *intimidad subjetiva*, o, más en general, *substancia* y *sujeto*, está tomada de Hegel, y se utiliza aquí y en el resto de los capítulos en un sentido análogo aunque no idéntico al suyo.

un medio material formalizado de tal manera que es capaz de funcionar como receptor de determinadas actividades formales externas, en tales condiciones que la actividad formalizante del organismo al final del proceso formalice sólo formas, es decir, en tales condiciones que se recoja sólo formas, es decir, en tales condiciones que se recoja sólo la información del exterior, y se prescinda de la energía que cumple la función de medio transportador o transmisor del mensaje solamente. Eso es conocer, y no es un *proceso*, sino un *acto*, de velocidad infinita y tiempo cero, como, por ejemplo, ver. Pues bien, la psique cognoscitiva de máximo alcance, a saber, la psique intelectiva, formaliza todo lo que ha sido formalizado en los niveles cognoscitivos inferiores, lo cual es posible si el modo en que el intelecto supera la distensión espacio-temporal es, a su vez, el máximo.

De modo análogo a como sucede con el acto de vivir, el acto de ver es también simultáneo con su resultado desde el punto de vista gnoseológico, no desde el fisiológico, de modo que el tiempo no es constitutivamente intrínseco de ninguno de ellos. Por supuesto que el tiempo de estar vivo o de estar viendo un viviente cualquiera se puede medir, pero el tiempo que dura así es el tiempo extrínseco de la escala métrica que utilizamos para medirlo, y no el tiempo que tarda desde que empieza a estar vivo hasta que ya lo está, o desde que empieza a ver hasta que ya está viendo.

Pues bien, esto se verá con mayor claridad en relación con la inteligencia o en relación con la conciencia. No hay un tiempo desdse que la conciencia *empieza* a ser conciencia hasta que *ya* lo es: porque antes de ese *ya* no hay conciencia. Tampoco se puede decir que la conciencia esté espacio-temporalmente distendida: la conciencia no pasa. Desde luego, por la conciencia "pasan" sensaciones, representaciones, y se dice que unas son más "claras" que otras, más "lejanas", etc., pero ella misma no es más clara o más lejana y, desde luego, ella misma no "pasa". Para la conciencia "pasar" significaría dejar de ser conciencia, cesar como tal, y ello sólo ocurre en el sueño —y no siempre—, y podría pensarse también, como hipótesis, que en la muerte[19].

Como es obvio, en la conciencia se da expectativa del futuro y recuerdo del pasado, pero la expectativa y el recuerdo se dan siempre en la conciencia *ahora*. Si yo espero o recuerdo, espero o recuerdo *ahora*, y no la semana que viene o el mes pasado. Por eso se puede decir que el tiempo de la conciencia es sólo el *ahora*, es decir, el presente, o, lo que es lo mismo, que la conciencia es extratemporal. Y por eso se puede decir que el presente o el ahora no es un tiempo extramental, y por tanto, que no pertenece al mundo físico. En el mundo físico, que es el de la distensión espacio-temporal, se dan sólo el antes y el después, pero no el ahora. Por eso, si se intenta dividir el tiempo físico en *antes*, *ahora*, y *después*, y se intenta fijar el *ahora* en el instante, el instante se desvanece entre lo ya sido y lo que todavía no es, es decir, el tiempo físico expulsa de sí una actividad que, por extratemporal, le es heterogénea, y que pertenece sólo al mundo psíquico o al mundo intelectivo.

---

19. Hay que decir *como hipótesis* porque no es imposible de suyo para la conciencia asistir en acto al tránsito de la muerte, y no hay para nosotros experiencia alguna al respecto si se prescinde de los fenómenos parapsicológicos.

Obsérvese en cambio que lo que sí resulta posible es precisamente lo inverso: el antes y el despues de la temporalidad física sí puede ser acogido en la conciencia, y también el durar de una vida o el durar de una sensación de ver. Pues bien, la escala métrica que se construye para medir esas duraciones, y las mediciones mismas, es decir, la ciencia, pertenecen al ahora, y son posibles solamente en un *ahora* permanente, es decir, precisamente en la conciencia. El carácter extratemporal de la conciencia se pone de manifiesto precisamente en cuanto que la conciencia puede medir todos los tiempos, lo que significa que puede formalizar todos los procesos[20].

Que sepamos, sólo la psique que formaliza el organismo humano es activa en grado suficiente como para formalizar además el universo entero, la escala de la vida y la historia humana, y eso es la ciencia o, mejor dicho, el conjunto de las ciencias. Los conceptos universales, los juicios, los razonamientos, y, en general, las hipótesis y teorías, son también formalizaciones que tienen cierto carácter homeostático, es decir, que mantienen su estabilidad en constante intercambio con el medio, o en dependencia de variables externas. La "acción de poner" su estabilidad corre por cuenta de la inteligencia y de las teorías conjuntamente, y por eso puede hablarse de "adaptación" de las teorías científicas y de "supervivencia de las más aptas" aplicando metafóricamente el darvinismo a la historia del pensamiento y de la ciencia, pero hay que precisar que en este caso las "variables externas" es la realidad misma, y aquello que mantiene su identidad y progresa en ese intercambio es el saber, que pertenece al plano intencional, al plano de lo no físico[21].

Pues bien, que el intelecto pueda formalizar el logos del cosmos y de la historia y obtenerlo en el plano intencional, no quiere decir que el intelecto formalice el cosmos y la historia en el sentido de que las actividades formales por las cuales el cosmos y la historia son reales provengan precisamente del intelecto. Esto es cierto en alguna medida para diversos aspectos de la conducta humana y en general de la historia, y para algunos aspectos de la configuración del cosmos (la actividad técnico-laboral), pero no en absoluto: es decir, la actividad por la cual lo real es como es, proviene de las actividades formales reales, y no de las formalizaciones intencionales, por muy verdaderas que sean. Y correlativamente, la concatenación y seriación de todas esas formas reales tampoco viene dada por la unidad de una inteligencia o de un intelecto o una autoconciencia, en la cual la *totalidad* de lo real, traducida al plano intencional como *ciencia*, sea plenamente consciente de sí misma y esté reunida consigo misma en una identidad consigo que sería la plenitud del ser.

Precisamente por la disociación entre ser o hacerse y saber no puede decirse que en algún momento la realidad sea *toda*. Y no puede decirse porque desde el saber la realidad puede formalizarse de diversas maneras y puede hacerse real lo que previamente no lo era. Eso es la técnica, el artificio: el hombre puede ha-

20. Sobre la diferencia entre tiempo físico extramental y tiempo mental, cfr. L. Polo, *El Ser I*, cit. cap. III.

21. La cuestión de si la estabilidad del saber la pone el intelecto o bien el saber mismo, las ideas, es una de las cuestiones claves de la filosofía de Platón, y la cuestión de si el progreso del saber, aun pareciendo de tipo darwinista, es en realidad progreso del saber por sí mismo hacia su propia plenitud, es el eje de la filosofía de Hegel.

cer técnica precisamente porque en virtud del intelecto la psique humana "es en cierto modo todas las cosas"[22], pero también en ese caso la energía por la que son reales esas formalizaciones no proviene del intelecto, sino del cosmos o —en otro sentido— de fuera del cosmos, y eso también en el caso de que lo construido artificialmente sean seres vivos.

Ahora, los últimos análisis que hay que efectuar para dejar suficientemente señaladas las características de un ser vivo, son precisamente los que marcan la diferencia entre un ser vivo natural y un ser artificial.

3. LO NATURAL Y LO ARTIFICIAL. PSIQUE Y CIBERNETICA

El nacimiento de la cibernética como ciencia está asociado a los trabajos de Norbert Wiener (1894-1964), a quien durante la segunda guerra mundial le fue encargado por el gobierno norteamericano resolver los problemas de la regulación automática de la dirección de tiro de la artillería antiaérea. Wiener desarrolló sus investigaciones en el Instituto Tecnológico de Massachusetts e ideó un sistema mediante el cual el error, o diferencia entre el objetivo que se pretendía alcanzar y el efecto real alcanzado, era medido y utilizado para regular el propio sistema, corrigiendo las variables de velocidad, ángulo de tiro, etc. El fenómeno recibió el nombre de *realimentación* o *retroalimentación* (feedback).

La inspiración biológica del trabajo de Wiener queda patente en el propio título de su obra, *Cibernética, o el control y comunicación en animales y máquinas*, publicada pocos años después del fin de la segunda guerra. Desde entonces hasta nuestros días el intercambio entre cibernética y biología es ininterrumpido y, al parecer, ininterrumpidamente fructífero para ambas ciencias. Y puesto que para el hombre es mucho más comprensible lo que él mismo construye que lo que se encuentra dado en la naturaleza, y conoce mejor el significado de lo primero que el de lo segundo, no pocos conceptos de la cibernética, que proceden de la física, la matemática y la lógica, han pasado al acerbo común de la biología.

En el epígrafe anterior la vida ha quedado caracterizada como una actividad de autorregulación interna de ciertos sistemas funcionales en dependencia de variables externas. Pues bien, como la cibernética se ocupa de sistemas con esas características, hay aspectos en que biología y cibernética resultan indiscernibles, lo que obliga a perfilar los rasgos diferenciales del ser vivo no sólo respecto de los seres no vivos *naturales*, sino también respecto de los *artificiales*.

Una de las formulaciones típicas de la tesis de la indiscernibilidad entre la autorregulación viva y la autorregulación cibernética, se debe a K. Steinbuch, quien la expresa en los siguientes términos: "Básicamente se debe demostrar que no existen razones en la teoría de los autómatas, o en la teoría lingüística, que hagan posible una diferenciación entre lo que el hombre puede y los autómatas *no* pueden. En todas las frases del tipo «es imposible que un autómata lleve a cabo X», se puede sustituir la palábra autómata por la palabra «hombre».

22. Aristóteles, *Peri Psychés*, III-8, 431 b 21. Cfr. F. Rodríguez Valls, *Metafísica del acto y de la praxis*, Memoria de licenciatura, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986, donde se sugiere una interpretación trascendental de la praxis aristotélica.

Hasta ahora la búsqueda de la superioridad experimental psicológica del hombre por encima de las posibilidades que tienen en principio los autómatas no ha dado resultado. Por tanto, aún no se ha conseguido encontrar alguna función que el hombre pueda realizar pero que no pueda realizar un autómata suficientemente complicado"[23]. Naturalmente, aquí la palabra "hombre" puede ser sustituida también por "organismo animal".

La tesis de la indiscernibilidad entre hombre y máquina no debe ser apresuradamente descalificada como materialista o reduccionista. Resulta muy obvio que una máquina no es un ser vivo, pero eso no significa que no pueda realizar las mismas *funciones* que un organismo viviente. Lo que se trata es de averiguar si en términos de *sistema funcional*, máquina y organismo viviente son discernibles.

En el plano biológico-cibernético mismo cabe establecer una diferenciación inicial, como hace Steinbuch, atendiendo a la capacidad funcional de una neurona: "En algunas funciones la neurona sobrepasa a todos los elementos electrónicos de conexión conocidos, y necesita mucho menos espacio y energía de mantenimiento. Solo en cuanto a la velocidad funcional es inferior a los elementos electrónicos"[24].

Con esto se establece un primer factor de discernibilidad entre homeóstasis cibernética y homeóstasis vital: cantidad de funciones, cantidad de energía, volumen y velocidad. Estas diferencias se establecen en términos estrictos de *sistema funcional*, pero en estos términos no se capta propiamente lo más nuclear y definitorio de la vida —el automovimiento—, porque más *cantidad* y más *velocidad* respecto de las funciones no implica de suyo estar *vivo*.

En orden al establecimiento de nuevos factores de discernibilidad, Steinbuch distingue tres tipos de modelos informáticos:

1. Modelos que tienen una semejanza funcional con los organismos vivientes.

2. Modelos que, además de una semejanza *funcional* con los organismos vivientes, tienen una semejanza *estructural*.

3. "Otro modelo más completo podría exigir la semejanza de los *elementos materiales* además de la semejanza funcional y estructural. Pero con ello se abandona el campo de lo que normalmente se llaman «modelos», y se entra en el de la síntesis de la substancia orgánica hasta el homúnculo ficticio"[25].

En este tercer tipo de modelo ya no existe ninguna discernibilidad funcional, ni de ningún tipo, con un organismo viviente. El tercer tipo de "modelo" es, sin más, un ser vivo, pero ya constituye propiamente un modelo cibernético, y por

---

23. K. Steinbuch, *Principios de una antropología cibernética*, en Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*, vol. I, Omega, Barcelona, 1975, pp. 56-57. Cfr. W.R. Ashby, *Design for a brain*, Champman and Hall, Londres, 1952.
24. K. Steinbuch, *op. cit.*, pp. 69-70.
25. K. Steinbuch, *op. cit.*, pp. 64-65.

eso Steinbuch, Lederberg y, antes que ellos, Wiener, sostienen que el tercer tipo no interesa propiamente a la cibernética, que "no estudia los componentes materiales que constituyen las estructuras informáticas, sino las estructuras mismas"[26]. Wiener señala en concreto que la comparación no debe establecerse entre ser humano o ser vivo y máquina, sino más bien entre ser vivo y *programa*.

Con esto queda puesto suficientemente de relieve que la cibernética se ocupa de las estructuras y funciones lógico-matemáticas de autorregulación, independientemente de que estén dadas y se cumplan en un organismo vivo, en una población humana o en un programa de computador[27]. Con esto se pone de manifiesto que la cibernética no se ocupa del ser vivo en tanto que *vivo*, es decir, no se ocupa de qué sea lo más definitorio de una realidad viva en cuanto tal (por eso, mientras más cercana esté la biología a la cibernática en cuanto a métodos y formas de conceptualización, más precariamente puede establecer la diferencia entre lo vivo natural y lo autorregulado artificial).

Ahora la diferencia entre la vida y la autorregulación artificial se puede establecer de una manera más neta. Wiener acuña el término *cibernética* tomando directamente el vocablo griego *kybernetiké*, que significa "arte de gobernar una nave", y el vocablo *kybernétes*, que significa "piloto". Pues bien, ambos términos tenían ya un amplio uso en el pensamiento griego, en referencia precisamente a fenómenos muy similares al estudiado por el científico norteamericano. En concreto, es Platón quien utiliza frecuentemente el término *kybernetiké* para caracterizar las funciones y actividades de la *psique*. La psique es, según Platón, el piloto que controla las funciones vitales.

Si se le pide a Platón que defina la psique no por sus funciones, que ya está claro que son "cibernéticas", sino en sí misma considerada, Platón dirá que ese *kybernetes* es de la misma naturaleza que las ideas, que es un *eidos*[28].

Y ahora repárese en esta coincidencia. "Psique" y "kybernetes" quiere decir para Platón *eidos*, algo de naturaleza ideal, y para Wiener, Steinbuch y otros, *cibernética* quiere decir sistema funcional de autorregulación, prescindiendo de dónde se encuentre dado, es decir, en su idealidad.

Si se tienen en cuenta ahora las observaciones críticas de Aristóteles a la noción platónica de alma, podrá advertirse de un modo más preciso la diferencia entre homeóstasis cibernética y homeóstasis vital.

Aristóteles conviene con Platón en que el alma es un *eidos*, pero no admite que sea un "kybernetes", es decir, no admite que el alma esté superpuesta ni que sea preexistente, sino que la define como *entelécheia* del cuerpo, es decir, como un *eidos* o como una *forma* que tiene en sí la *enérgeia* suficiente como para realizarse o llevar a cabo su propio despliegue hasta alcanzar la madurez o plenitud que por su propia índole le corresponde. Y eso es lo que significa *entelécheia, en-télos-echein*, alcanzar la propia plenitud, el propio fin, y sostenerse en él[29].

---

26. *Ibidem*, pág. 58.
27. Desde esta perspectiva la cibernética se podría articular con la teoría de juegos y la teoría de sistemas.
28. Cfr. Platón, *Fedon*, Gredos, Madrid, 1982.
29. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V-16. La etimología de *entelécheia* está tomada de la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.

¿De dónde le viene al sistema homeostático cibernético la energía en virtud de la cual funciona? Desde luego, no de sí mismo. Pues bien, la psique es una estructura funcional, un *pattern*, algo de la misma naturaleza que las ideas, pero que posee en sí la energía suficiente para cumplirse. A una estructura con estas características Aristóteles le da unas veces el nombre de *eidos*, de *idea*, pero más frecuentemente el nombre de *forma*, indicando que es intrínsecamente energética. Aristóteles contrapone esta *forma* a las *ideas* de Platón y, en general, a las idealidades puras o separadas, a las objetividades —como, por ejemplo, los números— a las que caracteriza como no activas y, en cierto modo, como no reales, puesto que para él *ser real* significa *ser activo*: "lo que con más perplejidad se preguntaría uno es qué aportan las ideas a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen, pues no causan en ellos ni movimiento ni cambio alguno"[30].

Así pues, la noción de *forma* designa una estructura funcional con una capacidad energética autónoma suficiente para cumplirse por sí misma. He aquí la noción de homeóstasis vital: homeóstasis vital significa acción de poner la propia estabilidad en virtud de una actividad también propia *cuya energía es oriunda del sistema mismo*, y por eso Aristóteles a veces utiliza el término *enérgeia* como sinónimo de *forma*.

El pensamiento tiene potencia suficiente para obtener en su propio plano cualquier estructura funcional que exista realmente, e incluso para inventar otras que no existan, pero no es capaz de dotar a esa estructura funcional obtenida mentalmente de la misma energía que en la realidad tiene. Inevitablemente, la estructura funcional pasa al plano intencional y entra en él perdiendo o quedando despojada o abstraída de su potencia energética real. Si pues, lo que se quiere decir con el término *vida* es ante todo *realidad*, y al obtener mentalmente la estructura funcional de un organismo viviente se escapa su energía, entonces al objetivarla y formalizarla matemáticamente, una estructura homeostática viviente resulta *eo ipso* indiscernible de una estructura homeostática cibernética.

La estructura homeostática de un ser vivo, obtenida en el plano ideal, puede luego ser construido realmente de manera que funcione, pero para que el resultado fuera una estructura homeostática viva tendría que cumplirse algo parecido a lo que exigió Miguel Angel cuando terminó de esculpir su Moisés y se encaró con la estatua gritándole: ¡hábla!.

Precisemos ahora un poco más las analogías y diferencias. Tomando como referencia los tres modelos de Steinbuch anteriormente señalados, y aunque la analogía no sea del todo adecuada, podría decirse que el modelo 3 corresponde a lo formalizado por la psique vegetativa en los organismos vivos y a la "carrocería" y demás elementos materiales con los que se construye la máquina en un constructo artificial. El modelo 2 se correspondería con lo formalizado por la psique sensitiva en los organismos vivos, es decir, con el sistema nervioso con su energía específica y sus funciones cognoscitivas especializadas, y en cierto modo con lo que se llama el "soporte físico" (hardware) de los computadores, es decir, con la estructura funcional y la base energética a la que se pueden encajar diversos tipos de programas. El modelo 1 se correspondería con lo que el viviente

---

30 Aristóteles, *Metafísica*, 991a 8-11.

sabe y puede aprender para resolver los problemas que se le plantean en su conducta respecto al medio, en los animales, y en cierto modo con lo que se llama el "soporte lógico" (software), es decir, con el programa, en el constructo artificial.

Pasando ahora a la diferenciación podría decirse que un sistema cibernético a) se diferencia de un organismo viviente b) en que:

a) Un sistema homeostático cibernético es la *materialización o positivación de una forma*, lo que se logra dotando a la forma de una capacidad energética *ab extrínseco*. Así, forma y energía están disociadas: no hay una copertenencia recíprocamente intrínseca entre ambas, y lo que resulta es una *unidad funcional artificial*.

b) Un sistema homeostático vivo, un organismo viviente, es la *formalización de una materia*, lo que se logra por unificación *ab intrinseco* de todos los elementos materiales. Así lo que resulta es un organismo vivo, lo que en la filosofía aristotélica se llamó una *unidad substancial*[31].

Tanto en la unidad funcional a) como en la unidad substancial b) se pueden distinguir: 1) Estructura, 2) Elementos materiales organizados, 3) Potencial energético, y 4) Cumplimiento de funciones.

En a) los factores 1, 2 y 3 se unifican *ab extrinseco* y tienen como objetivo resolver unos problemas o cumplir unas funciones que se indiquen. En b) los factores 1, 2 y 3 se unifican *ab intrinseco*, teniendo como objetivo una serie de funciones entre las cuales está, precisamente, esa misma unificación y el ulterior despliegue de esa unidad constituída hasta su máxima plenitud.

La actividad formalizadora que constituye un organismo vivo, como por ejemplo el humano, en tanto que psique vegetativa constituye primero el organismo; en tanto que psique vegetativa y sensitiva desarrolla un subsistema que es el sistema nervioso y formaliza conjuntamente el organismo y el medio en lo que llamamos *conducta*, y en tanto que psique intelectiva o espíritu hace lo mismo pero no sólo respecto del medio sino respecto del universo entero, respecto de la totalidad de lo real[32].

El límite máximo de la actividad formalizadora vegetativa es el organismo adulto, el límite máximo de la actividad formalizadora sensitiva es la conducta más adecuada posible, y el límite de la actividad formalizadora intelectiva es, en diversos aspectos, inexistente: el intelecto es infinito y no formaliza materia: formaliza todas las formas del universo incluyendo las del propio organismo biológico.

---

31. La contraposición entre materialización de la forma y formalización de la materia está tomada de L. Polo.

32. La noción de vida como actividad que formaliza conjuntamente un organismo y un medio, aunque puede considerarse en cierto modo aristotélica, es sobre todo la formulada por G.H. Mead en *Mind, Self and Society* y en *The Philosophy of the Act*, y que se considera una de las claves del pragmatismo. La obra de Mead es poco conocida todavía en España. Se ha traducido la primera de las mencionadas, y actualmente hay, por lo menos, una tesis doctoral sobre su pensamiento a cargo de Ignacio Sanchez de la Incera en la Universidad de Navarra, y una memoria de licenciatura a cargo de Manuel Toribio en la Universidad de Sevilla.

Los nombres con que Aristóteles designó cada uno de esos cuatro factores que constituyen tanto a los organismos vivos naturales como a los "organismo" artificiales son, respectivamente: 1) Causa formal; 2) Causa material; 3) Causa eficiente (intrínseca); y 4) Causa final (intrínseca).

Cuando esos cuatro factores se dan en relación de copertenencia recíprocamente intrínseca y la forma es energética por encima de un determinado umbral, se habla de *unidad substancial corpórea viva*, es decir, de organismo viviente. En él la actividad formalizadora de la psique (la energía "psíquica") formaliza materia-energía física, de tal manera que no hay ni puede haber independencia del "soporte lógico" respecto del "soporte físico" ni a la inversa, pues el soporte lógico es el programa de constitución del soporte físico y la constitución de éste suministra energía para el ulterior despliegue de aquel. Es decir, el programa sólo existe en tanto que constituyente de un cuerpo primero y en tanto que constituyente del despliegue de una conducta que es la propia de ese organismo constituido, después. Por eso puede decirse que la psique no puede preexistir al cuerpo ni el cuerpo a la psique, puesto que la psique no es un "soporte lógico" que se añade a un cuerpo que *ya* es cuerpo para hacerlo vivo o para hacerlo susceptible de conducta, sino que se articula con una materia orgánica para constituir *un cuerpo vivo*. El cuerpo no es cuerpo en virtud de un *pattern* distinto de aquel por el cual es vivo y distinto de aquel por el cual tiene un comportamiento, porque entonces habría en él algo de no vivo, que sería precisamente su condición de cuerpo. Por eso se puede hablar de "alma celular" como lo hizo Haeckel en el siglo pasado: si una célula está viva, tiene psique, y desde esta perspectiva el materialismo de Haeckel y el hilemorfismo de Aristóteles concuerdan bastante ajustadamente.

Ahora resulta comprensible que la diferencia entre máquina y organismo viviente no estriba principalmente en las funciones: no estriba en que la máquina no tenga imaginación, memoria, capacidad de valorar, etc., porque las tiene en la medida en que se puede programar para realizar funciones imaginativas, memorativas, valorativas, etc. La máquina lo que no tiene es *cuerpo*, y en esto estriba la diferencia fundamental: y la máquina no tiene *cuerpo* porque no tiene *psique* (acto primero del *cuerpo* físico organizado): no es una estructura funcional dotada de la energía suficiente para cumplirse por sí misma.

Una máquina no tiene cuerpo porque no hay en ella una copertenencia recíprocamente intrínseca entre forma, energía y elementos materiales, sino que los elementos materiales son puestos desde fuera (y son *todos* recambiables) con arreglo a un proyecto ideal, que no tiene energía para realizar la acción de poner su propia estabilidad, su propia realización.

Desde este punto de vista, en tanto que una máquina no tiene *cuerpo*, se puede decir que es más *inmaterial* y menos real que un organismo viviente, en el sentido de que es más *intencional* y menos *material* que un ser vivo: es, justamente, una idealidad materializada o positivada[33].

Después de haber establecido la diferencia en el plano constitucional, se puede establecer con más base en el plano funcional. Así, von Bertalanffi señala

---

33. Las expresiones "la máquina no tiene cuerpo" y "es más inmaterial que un hombre" son de L. Polo.

que el organismo viviente es un sistema abierto, y que no tiene como máximo objetivo el mantenerse, sino que crece y se expande, pues la vida es fecundidad, lo cual no sucede en un sistema cibernético[34]. Y también en términos funcionales, establece Gadamer por su parte otra diferencia, señalando que una máquina puede "recordar", pero no puede "olvidar" "porque olvidar no es un poder"[35]. Con todo, más netamente se puede expresar la diferencia, en función de la noción de *cuerpo*, diciendo que una máquina no puede *morir*: no puede darse en ella una ruptura de la unidad (de la copertenencia recíprocamente intrínseca) entre actividad formalizadora y los elementos materiales que la componen, porque en ella esa unidad no la hay, y esa ruptura es, precisamente, lo que se llama muerte de un organismo viviente.

También J.Z. Young, entre otros, apela a esa unidad para establecer la diferencia, señalando que el contenido de una computadora puede ser completamente sustituído por otro, mientras que el de un cerebro, siendo irreversible, no se puede sustituir. En el cerebro "la estructura y la función no son diferentes como en una computadora"[36].

La unidad de una máquina es, pues, extrínseca, y, por tanto, muy debil: es una unidad llamada justamente artificial. La unidad de un organismo viviente viene dada en cambio por lo que se viene llamando *psique*, y ahora resulta más patente que la psique no es *una* función del sistema.

4. LOS BINOMIOS ALMA-CUERPO Y MENTE-CEREBRO

El tema de la relación alma-cuerpo no es el mismo que el de la relación mente-cerebro, ni tampoco el mismo que el de la relación mente-cuerpo, aunque a veces la equivalencia o la igualdad de esos binomios esté implícita en no pocos desarrollos y discursos científicos. Por otra parte, en el lenguaje ordinario el término "alma" tiene fuertes connotaciones religiosas y designa lo que hay de espiritual e inmortal en el hombre, o bien al ser humano en tanto que espiritual e inmortal, y por eso se da por supuesto implicitamente que los animales no tienen alma. Finalmente el término "psique" y "psiquismo" se utiliza en el lenguaje científico para designar diversos tipos de fenómenos en los que están implicadas actividades cognoscitivas y neurofisiológicas; por eso se habla de psique humana y de psiquismo animal, pero no de psiquismo vegetal. Es decir, actualmente no disponemos, ni en el lenguaje ordinario ni en el científico, de un término que designe la actividad formalizadora de los organismos vivientes en su conjunto, englobando desde la bacteria hasta el hombre, pasando por todas las especies vegetales y animales. Por eso a Haeckel le resultaba chocante hablar de "alma" celular, lo mismo que a sus contemporáneos, y a nosotros nos resulta chocante la expresión "psique vegetativa".

En orden a la delimitación semántica de estos términos, se requiere un pequeño recorrido siguiendo sus transformaciones históricas. En concreto, se trata de

---

34. Cfr. L. von Bertalamffi, *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid, 1971.
35. Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*, cit., vol. I, pág. XXXI.
36. J.Z. Young, *Antropología física*, Vicens, Barcelona, 1976, pág. 157. Análoga argumentación en John Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.

ver la emergencia y las alteraciones significativas del término griego "psique" al traducirse al latín por "anima" y pasar a las lenguas europeas como "alma", y su transformación al ser sustituído por los términos "mente", "pensamiento" o "conciencia".

El tema de la relación entre *psique* y *soma* (alma y cuerpo) se planteó históricamente en primer lugar respecto del hombre, en el seno de la mística pitagórica, donde se desarrolló primero una doctrina filosófico religiosa sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Doctrinas análogas se encuentran en casi todas las religiones, pero su primera elaboración científica tiene lugar en la Grecia preclásica y se debe a los pitagóricos. Despues de ellos es Platón el que desarrolla filosóficamente la doctrina sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma humana[37].

Sócrates y Platón abordan el tema del alma desde la ética y la matemática (desde la tradición pitagórica) y esa es una de las razones por las que su antropología es tan característicamente dualista.

El tema de la relación entre *psique* y *soma* se plantea *respecto de todos los vivientes*, y no principalmente respecto del hombre, en el pensamiento que recoge la tradición física de los presocráticos por una parte, la tradición biológica y médica de Hipócrates y Alcmeón de Crotona por otra, y la herencia platónica. Ese pensamiento es el de Aristóteles, que por una parte es historiador de la filosofía, hijo de médico e incansable estudioso de los seres vivos por otra, y, por último, discípulo de Platón. Como ya se ha dicho, Aristóteles concibe la *psique* como la actividad formalizadora de cualquier organismo viviente, y define su relación con el *soma* en términos de *unidad substancial*.

El punto de vista platónico y el aristotélico son recogidos en la tradición cristiana y árabe y desarrollados a lo largo de la edad media sin fuertes alteraciones de sus principios básicos.

Esta consideración de la psique o el alma como actividad formalizadora del cuerpo, que en el caso del hombre tiene una "parte" espiritual (el intelecto y la voluntad), se altera con el comienzo de la filosofía moderna. A partir de Descartes el alma se concibe como idéntica al pensamiento, es decir, exclusivamente como espíritu, el cual a su vez se identifica con el "yo". Este es el motivo por el que el término "alma" deja de aplicarse a plantas y animales, lo que es correlativo del estudio de los vivientes no racionales y del cuerpo humano desde el punto de vista mecanicista, desde el punto de vista físico-químico[38].

Las corrientes materialistas que se dearrollan en Francia e Inglaterra en el s. XVIII y que enlazan con el materialismo del XIX y XX, tienden a explicar también la *mente* o el espíritu humano como resultado de procesos físico-químicos[39].

37. Por supuesto, la historia de las concepciones de la psique en Grecia es bastante más compleja. El estudio más clásico al respecto es el de Erwin Rohde, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, publicado en 1894. Para una visión algo más reciente del tema cfr. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952.

38. Como es obvio, también este episodio histórico es bastante más complejo de lo que aquí se consigna. Cfr. René Tatón, *Histoire générale des sciences*, vol. II, P.U.F., París, 1969, pp. 195-217.

39. Los autores más relevantes en esta corriente se considera que son Helvetius, P. Bayle, La Mettrie, entre los filósofos. Cfr. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siecle des lumieres*, Payot, París, 1972, 2.ª parte, *passim*.

Paralelamente al desarrollo de las psicologías racionalista y materialista, se encuentran también las corrientes vitalistas, en las que se habla de "principio vital" (y también de "alma" y "psique") para dar cuenta de toda actividad viviente, vegetal, animal o humana, y en las que también se utiliza el término "espíritu" para designar la forma más elevada del vivir humano[40].

Estas corrientes son las que dan lugar a las psicologías filosóficas y científicas del siglo XX, que no han logrado una articulación armónica entre sí. No obstante, hay un punto de convergencia donde se establece el diálogo entre los planteamientos positivistas, conductistas, materialistas, analíticos, cibernéticos y fenomenológicos, que es precisamente el de la relación entre "lo físico y lo mental".

Obsérvese que si se enuncia el problema como el de la relación entre "lo físico y lo mental" se prescinde de la diferencia entre los binomios alma-cuerpo y mente-crebro, lo cual hace más difícil resolverlo precisamente porque no se delimitan bien los términos.

Los estudios más abundantes en la actualidad sobre el problema de la relación entre lo físico y lo mental, o entre mente y cerebro, son los realizados por las corrientes de pensamiento ultimamente mencionadas al analizar comparativamente los computadores y los cerebros humanos.

En 1937, A.M. Turing planteó la cuestión de si las máquinas podían pensar, en un estudio que se ha hecho ya clásico y que constituye la base de la teoría de las "máquinas de Turing", teoría que a su vez es una de las claves de la matemática actual y de la reciente teoría de autómatas.

La máquina de Turing no es un artefacto real, sino una ficción o una hipótesis matemática o cibernética desde la que se pretende reproducir los diversos procesos mentales humanos. Así pues, la cuestión de si pueden pensar las máquinas se reduce a la cuestión de si la máquina de Turing puede desarrollar tales o cuales procesos mentales humanos, de maenra que, una vez desarrollados, resulten indiscernibles de los desarrollados por un ser humano. Desde otro punto de vista, el problema se refiere a los límites dentro de los cuales una máquina es programable y un contenido de información es formalizable en términos computacionales. Como precaución metodológica se establece que lo que se pretende con tales intentos no es demostrar que una máquina puede pensar, sino que puede competir con éxito en el "juego de imitación": en concreto, si un sujeto sometiera a un interrogatorio a una máquina y a un ser humano, aislado de ambos de tal manera que sólo pudiera comunicarse con ellos a través de mensajes escritos, y no lograra despues del interrogatorio determinar dónde está la máquina y dónde el ser humano, la máquina habría competido con éxito en el juego. Por supuesto, en esta hipótesis también están comprendidas las máquinas que apren-

40. El vitalismo es la corriente de pensamiento considerada menos científica dentro de la ciencia positiva. Cfr. P. Lain Entralgo *Historia de la medicina*, Salvat, Barcelona, 1978, pp. 289-310. En el ámbito filosófico, el "vitalismo" es una corriente con unos contornos difusos y que incluye pensadores muy heterogéneos. De entre ellos los más representativos quizá son Leibniz, Schopenhauer, Dilthey, Scheler y Bergson.

den y que juegan, de las que ahora, a diferencia de lo que sucedía cuando Turing y von Neumann realizaban sus estudios, hay suficientes tipos en el mercado[41].

Turing reduce lo que hacen y dicen la máquina y el hombre a su estructura lógica, y concluye que, desde esa perspectiva, no hay diferencia. Y efectivamente no la hay, porque todo lo que es, es lógicamente posible según un "umbral mínimo" de consistencia lógica. Todas las objeciones que se aducen contra la igualdad, alegando que solamente el hombre puede "pensar", "tener conciencia", "sentir dolor", etc., es decir, alegando diversos géneros de actividades, son neutralizadas por Turing por el procedimiento de sustituir los diversos "géneros" de actividades por una "operación específica" que se traduce en una proposición escrita, y concluye que desde tal perspectiva mente y máquina son indiscernibles, porque en cada caso se trata siempre de una máquina *adecuadamente programada*.

En efecto, se puede programar una máquina de tal manera que pueda dar respuesta de sus estados internos con más éxito del que un hombre puede tener al hablar de su apéndice, y que pueda dar cuenta de sus procesos de cálculo con más precisión de la que tiene un hombre al reflexionar sobre sus razonamientos. Por eso se puede sostener, como H. Putnan, que "algunos argumentos dualistas muestran que *tanto* los seres humanos *como* las máquinas de Turing tienen almas"[42].

Como puede advertirse por los ejemplos, "alma" quiere decir aquí "conciencia" o "reflexión" en el sentido de posibilidad de expresar en una proposición o expresar en términos *objetivos* algo que no esté expresado así y que suceda en el sistema, o sea, en el *sujeto*. Desde este punto de vista, los límites a la expresión objetiva, o los límites a los formalismos tal como se señalan en el teorema de Gödel, guardan analogía con los límites de la autoconciencia humana o la reflexión humana[43].

En esta misma línea, podría señalarse también que una máquina tiene más "conciencia" que el niño en sus procesos de aprendizaje y más que un adulto en sus procesos de razonamiento, porque el niño y el hombre dan "saltos intuitivos" de los que no pueden dar cuenta, y la máquina sí; además, en esos saltos el niño y el adulto se equivocan y en cambio la máquina de Turing no: la máquina no se equivoca nunca por la misma razón por la que la lógica no se equivoca nunca, y la máquina de Turing es una ficción lógico-matemática.

Pues bien, en esta perspectiva cabe señalar todavía una diferencia, que perfila aún más los rasgos diferenciales del organismo humano. Si la mente es un género que engloba una pluralidad de especies de actividades formalizadoras, y la

41. Cfr. A.M. Turing, *¿Puede pensar una máquina?*, en Turing, Putnam y Davidson, *Mentes y máquinas*, Tecnos, Madrid, 1985.
42. H. Putnam, *Mentes y máquinas*, en *op. cit.*, pág. 101. Posteriormente a este artículo Putnam cambió sus puntos de vista sobre el problema, pero eso no altera la validez de la proposición citada.
43. Para un análisis detallado de las posibilidades de formalización cfr. J. Ladriere, *Las limitaciones internas de los formalismos*, Tecnos, Madrid, 1969.

máquina es en cada caso una "especie operativa" según como se programe, la diferencia estriba en que la primera está siempre en disposición de autoprogramarse y de cambiar por sí misma de un tipo de actividad formalizadora a otro, y la segunda no, ni siquiera aunque se trate de una máquina universal.

Esa indeterminación del género respecto de una pluralidad de actividades formalizadoras es uno de los modos en que —como ya se ha señalado— puede definirse la libertad. Desde luego, puede decirse que hay unas máquinas "más libres" que otras, pero no tanto como un hombre, o mejor dicho, la "libertad" que la máquina tiene es la que el hombre le da, en el sentido de que es la mente humana la que le hace pasar de un tipo de actividad formalizadora a otro, "programándola adecuadamente".

De nuevo aquí la diferencia se hace más patente en función del cuerpo. Cada célula de cualquier organismo lleva a cabo una actividad formalizadora del medio y de ella misma en relación con éste, tanto si el medio es lo exterior como si es el propio organismo. A su vez cada conjunto de células, cada tejido, cada órgano, etc., desarrolla una actividad formalizadora en que se siguen una u otra alternativa entre varias posibles. El conjunto de todas las actividades formalizadoras del organismo, aunque tengan cada una cierto grado de autonomía, se despliegan a beneficio de la unidad del organismo y del desarrollo máximo que a este le compete. Eso es lo que cabe denominar *intencionalidad del cuerpo*[44]. Desde esta perspectiva puede decirse que cualquier organismo biológico tiene más "libertad" que una máquina, pues los tipos de actividades formalizadoras que desarrolla e integra son más, y, por otra parte, el desarrollarlas es realizar la "acción de poner" su propia estabilidad o firmeza, o sea, realizar la propia identidad.

Una máquina también puede expresar en proposiciones su propia "identidad", es decir, puede imitar la dualidad sujeto-objeto. Lo que resulta más problemático es que pueda imitar el adualismo del organismo humano, tal como se da en los niveles previos a la constitución de la dualidad sujeto-objeto en el plano de la mente intelectual.

El adualismo del organismo humano o del ser humano es la continuidad o la unidad entre la psique vegetativa y la psique intelectiva, una de cuyas tematizaciones en la psicología y la filosofía moderna es la noción de *inconsciente*. En la medida en que el inconsciente es la unidad y la continuidad entre el cuerpo y la psique cognoscitiva, puede decirse que una máquina no tiene inconsciente porque no tiene cuerpo, porque el inconsciente es el modo en que la unidad psicosomática está inmediatamente dada para sí misma[45].

Hay que perfilar todavía un poco más qué quiere decir "intencionalidad del cuerpo" para terminar de aclarar el modo en que la psique formaliza e integra "materia" y subsiste precisamente en la vinculación con ella.

---

44. El análisis de la intencionalidad del cuerpo desde este punto de vista ha sido desarrollado por G.H. Mead en las obras citadas anteriormente, y, de una manera muy afín a la suya, por M. Merleau-Ponty desde la corriente fenomenológica en *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

45. A esto corresponde la noción de *Befindlichkeit* (encontrarse, sentirse inmediatamente a sí mismo) de Heidegger. El tema del inconsciente, la autoconciencia y la reflexión humana, es mucho más amplio y se estudiará más adelante.

La capacidad de vivir, de sentir y de pensar, es una actividad más amplia que lo vivido, lo sentido y lo pensado en un momento o en un período determinado. Ni el sentir y lo sentido, ni el pensar y lo pensado, forman nunca una unidad quiescente en relación de mutua fundamentación de la que se pueda predicar la subsistencia. Lo sentido y lo pensado, en tanto que tales subsisten, o mejor, se dan *en* el sentir y *en* el pensar en tanto que actos no temporales. El sentir y el pensar no subsisten en *lo* sentido ni en *lo* pensado, pero tampoco subsisten *en sí*: como actos son completos y no temporales en el sentido en que antes se dijo, pero son intermitentes. Que sean intermitentes no quiere decir que se pierdan o que se escapen: se mantienen como articulación unitaria de la actividad formalizadora de la psique, cuya unidad no queda debilitada por el desarrollo de una pluralidad de funciones, sino, todo lo contrario, reforzada (y a eso es a lo que tiende un organismo viviente, en eso consiste su intencionalidad). Las funciones pueden desarrollarse en el tiempo, pero la unidad del acto "estar vivo", no, y precisamente por eso puede estar inmediatamente dado para sí mismo. Ahora bien, la psique tampoco subsiste *en sí*, sino en la materia orgánica que formaliza.

Si la psique y el vivir no fueran inmateriales como se ha dicho, los organismos no podrían estar vivos, pero si la psique y el vivir subsistieran *en sí*, los organismos no podrían estar muertos, o mejor dicho, no podrían morir (que es el caso de las máquinas). A su vez, lo dicho no significa que no pueda haber un pensamiento *en sí* o un vivir *en sí*; puede haberlos, pero si los hay no son psique, sino vivir subsistente o espíritu puro, o autoconciencia absoluta, o *res cogitans* o lo que se quiera. Lo más definitorio de todas esas nociones es, precisamente, subsistir en sí, o estar completamente reunido consigo mismo. Lo material puro tampoco podría de ninguna manera estar reunido consigo mismo: el modo en que lo material puede estar reunido consigo mismo es precisamente la psique.

Pues bien, ahora queda bien de manifiesto la ventaja que la noción de psique tiene sobre la de conciencia, *res cogitans*, espíritu, para-sí, etc.: expresa la copertenencia intrínseca entre lo material y lo inmaterial cuando la actividad formalizadora (inmaterial) lo es en grado suficientemente alto.

La psique existe en el espacio y en el tiempo formalizando materia, y subsiste en el organismo que se desarrolla y se mueve en el espacio y en el tiempo, es ese movimiento, en tanto que *automovimiento*, lo que le hace capaz de actividades formalizadoras tan diversas y a tan diversos niveles. La máquina de Turing carece de intencionalidad, de actividad que tiende a la autorrealización; su estatuto ontológico es más el del *eidos* platónico que el de la *psyché* aristotélica. Por eso puede decirse también que la máquina de Turing es más "inmortal" que un hombre: es por lo menos tan inmortal como las ideas platónicas o como los números de los pitagóricos, y ningún hombre es inmortal de esa manera. Todos los hombres son mortales. Otra cuestión distinta es la inmortalidad del *espíritu* humano. El espíritu humano puede ser tan inmortal como la máquina de Turing, o más, o de otra manera: buena parte de los argumentos que se han dado en la historia de la filosofía para probar la inmortalidad del alma humana (del espíritu humano), se basan precisamente en su capacidad para pensar entidades del tipo de la máquina de Turing, o sea, en su capacidad para pensar ideas.

Pues bien, si analizamos ahora el modo en que en la vida psíquica se integran los actos vitales de diversos tipos, obtendremos los rasgos diferenciales de la psique humana respecto de la psique irracional, o lo que es lo mismo, los diversos grados de intimidad que ya se han visto al estudiar la escala de la vida.

Si fueramos capaces de situarnos en la intimidad o en la interioridad de un viviente que sólo tuviera sensaciones y no conciencia, es decir, en la interioridad de un viviente cuya única conciencia fuera la sensación, captaríamos intuitivamente la diferencia entre la psique irracional y la humana.

Ya se ha dicho que intimidad e interioridad no son términos espaciales sino temporales, o más exactamente, extratemporales: que *íntimo* e *interior* es lo que no pasa, lo que no se escapa, lo que permanece *cabe sí* y el *sí mismo* cabe el cual permanece lo vivido, el acontecer vital.

El acontecer vital de una planta está, desde luego, reunido consigo mismo, y también el de los animales, pero en el lenguaje ordinario los términos "intimidad" e "interioridad" se refieren primordialmente, si no exclusivamente, al ser humano. Ello es así porque en el ser humano se da una bipolaridad entre yo y conciencia, reciprocamente copertenecientes, en virtud de la cual el acontecer vital del yo, lo vivido por él y que permanece cabe él, es acogido o recogido cognoscitivamente en la conciencia.

Ahora no interesa analizar esto. Interesa considerar cómo queda recogido el yo en una simple sensación, en una sensación olfativa o tactil, por ejemplo, y cómo sería el "yo" de un ser vivo que sólo tuviera sensaciones tactiles. Pues bien, de un ser vivo tal no decimos que tenga un "yo". Este término se reserva, tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, para los seres que tienen conciencia.

De un organismo que solo tiene sensaciones se puede decir que subsiste en sí, pero ese *sí mismo* cabe el cual permanece reunido el acontecer vital (esa intimidad substancial), no aparece para sí más que desperdigado en la discontinuidad intermitente de las sensaciones que han sido caracterizadas como inmateriales. La inmaterialidad de la psique y la materialidad de los procesos fisiológicos, están integrados en un sí mismo que no es acogido cognoscitivamente (en la intimidad subjetiva) más que de modo intermitente y discontinuo, es decir, en las sensaciones. Se trata de un viviente cuya psique inmaterial logra integraciones o unificaciones no muy altas.

Supongamos el caso de un ser vivo que tuviera una función cognoscitiva capaz de salvar a las sensaciones de su intermitencia y discontinuidad, o sea, capaz de retenerlas cognoscitivamente después de haberse desvanecido. Esa función no es todavía ni necesariamente la conciencia: es la imaginación, o también la memoria.

Si la imaginación de un animal es capaz de retener el haber pasado de una serie de sensaciones auditivas, como un pájaro por ejemplo, entonces es capaz de oir una melodía o de "cantarla". Un perro puede orientarse muy bien en un espacio tridimensional, realizar operaciones de búsqueda, resolver problemas, etc., y un perro doméstico tiene además una vida afectiva bastante compleja, formalizada por diversos "valores" que su amo suele conocer y puede en mayor o menor grado dirigir.

El acontecer vital de un perro y su sí mismo quedan más acogidos por la imaginación del perro que el acontecer vital y el sí mismo de una planaria por sus sensaciones. La copertenencia entre el sí mismo y la imaginación del primero, y entre el sí mismo y las sensaciones de la segunda, se puede decir que son diferentes, y también que son diferentes la inmaterialidad o extratemporalidad de una psique y de la otra.

Ahora es posible ya señalar la distancia entre una imaginación y una conciencia, entre una psique que posea sólo la primera y otra que posea también la segunda, y consiguientemente, se puede también establecer la diferencia entre un sí mismo en intrínseca y recíproca copertenencia con una imaginación, y un sí mismo (un "yo") en intrínseca y recíproca copertenencia con una conciencia.

La conciencia o el intelecto (el *Nous*) es capaz de acoger al yo y a la imaginación, en una forma en que la imaginación no es capaz de acoger al sí mismo de ella ni a ella misma en tanto que imaginación, a saber, como *seres reales* en su *objetividad* extraespacial y extratemporal y captando su subsistencia más o menos inmaterial.

Todo lo que la imaginación imagina está imaginado espacio-temporalmente, aunque el acto de imaginarlo no sea espacio-temporal. La imaginación está por encima de la secuencia antes-después, y por eso la abarca, pero no se abarca a sí misma y, desde luego, no abarca lo inimaginable. Lo inimaginable no se puede abarcar como no sea desde una instancia cognoscitiva que capte lo imaginable y lo no imaginable. Tal instancia cognoscitiva es el intelecto, que ejerciendo su actividad en diversos sentidos, encuentra lo real, lo imaginario, lo temporal; lo material y lo inmaterial; lo posible y lo imposible en absoluto; el ser y el no-ser, etc. El intelecto se hace cargo del cosmos y de los tiempos, e inventa escalas métricas objetivas que miden los tiempos y el espacio real, e inventa espacios posibles (cada tipo de geometría es un modelo teórico de espacio), y por ese modo de hacerse cargo del cosmos que hay, de los que podría haber, y de lo que no puede haber, se puede decir del intelecto que es *extracósmico*, que es espíritu. El cosmos que podría haber, o los que podría haber, es el que o los que el hombre puede *hacer*, puede *decir*, puede pensar, y por eso puede decirse que lo real no constituye nunca una totalidad clausurada ni clausurable, ni que contiene una verdad dada o agotable, porque también la verdad de lo real es *poíesis*, es lo que el hombre puede hacer con lo real, y lo que puede decir con el cosmos o hacer decir al cosmos formalizándolo de diversas maneras. Y como esa capacidad de formalización es —según se ha dicho— libertad, puede decirse con Heidegger que la libertad es el fundamento de la verdad[46].

Pues bien, cuando hay una instancia cognoscitiva con esas características su sí mismo es un "yo", y la copertenencia recíproca entre ambos es tan fuerte que entonces se puede hablar, y en efecto hablamos, de *autoconciencia*. Y dada la intensidad de dicha copertenencia, se puede decir que el yo también es en alguna medida extracósmico, pero, claro está, no totalmente.

---

46. Cfr. J. Hernández-Pacheco, *Praxis y trascendentalidad*, en THEMATA, n.° 1, 1984.

El intelecto humano, en relación con el sí mismo en el cual subsiste, presenta una peculiaridad muy llamativa: y es que por su actividad, por todo aquello a que su actividad se refiere, aparece como dotado de una infinitud de la que el yo, en sí mismo considerado, carece.

La actividad "ser intelecto" parece de suyo más amplia y de más alcance que la actividad "ser hombre", y sin embargo la primera no subsiste en sí mientras que la segunda sí. En la terminología aristotélico-tomista esto se expresaría diciendo que entender es un acto segundo, que por su objeto es infinito pero que subsiste en el hombre singular, que es acto primero, finito, subsistente en sí. En la terminología hegeliana se expresaría diciendo que el entender, en tanto que concepto o espíritu absoluto, subsiste en sí y es infinito, y el hombre singular, en tanto que realidad finita en la que se manifiesta el espíritu absoluto, existe como un momento de éste.

La perspectiva hegeliana es más adecuada para explorar la realidad del espíritu en algunos de sus aspectos, y la perspectiva desde la que se establece la noción aristotélica de psique es más adecuada para establecer la singularidad del hombre concreto, en su espiritualidad, animalidad e individualidad irrepetibles.

La intencionalidad intramundana de los organismos animales y la trascendentalidad del ser humano (comprendido el organismo humano, por supuesto), puede quedar ilustrada, por último, en relación con el lenguaje, que se puede tomar como manifestación de la naturaleza del sí mismo de los diversos vivientes.

El lenguaje humano presenta las características espaciotemporales de un organismo por cuanto se distiende en el espacio y en el tiempo,y por otra parte presenta las características del espíritu por cuanto lo contiene todo objetivamente (lo nombra todo) y manifiesta una reflexividad suficiente como para contenerse a sí mismo: lo que es el lenguaje se expresa también en el lenguaje.

Para un viviente cuyo sí mismo estuviera en intrínseca copertenencia con una imaginación sólo (y no con una conciencia), podría haber un lenguaje en correspondencia con esa su intimidad estrecha y unidad debil, en el cual esa intimidad poco integrada y poco unitaria no se manifestaría en expresiones como "a *mí me* duele una pierna", sino, valga la metáfora, en expresiones como "...duele...pierna...", o, como ocurre en realidad, en un aullido, un runruneo, etc. Para un viviente cuyo sí mismo estuviera en copertenencia intrínseca sólo con la discontinuidad e intermitencia de las sensaciones (y no con una imaginación), no habría ningún tipo de expresión, sino, si acaso, el ruido que su propia conducta motora produjera al moverse respecto de las cosas.

Finalmente, para un viviente cuyo sí mismo estuviera por completo exento de materialidad, y que no tuviera en él ningún factor de distensión espacio-temporal, la expresión de su sí mismo no sería lingüística, es decir, distendida, sino extratemporal por completo: total y simultanea, o sea, inefable.

Así pues, hay una cierta correspondencia entre *sí mismo, psique* y *expresión* de los diversos tipos de vivientes, en los que se manifiesta el grado de integración unitaria de los diversos tipos de organismos con lo exterior y el grado de intencionalidad de cada uno de ellos, tomando aquí intencionalidad en su sentido de inmaterialidad-ineficacia física, en su sentido de capacidad formalizadora o de libertad, y en su sentido de amplitud y alcance de la finalidad de su vivir.

Con esto tenemos, en cierto modo, la categorización de Karl Popper de *mundo 1, mundo 2,* y *mundo 3*, elaborada para diferenciar y articular el ámbito de los fenómenos materiales y de la física, el ámbito de los fenómenos inmateriales y de la psicología, y el ámbito de las formas puras y de la lógica, que corresponden a los tres ámbitos que se han analizado: lo físico, lo psíquico y lo espiritual[47].

---

47. Cfr. K.R. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.

Capítulo VI

LA ANTROPOGENESIS

1. EL PROCESO DE HOMINIZACION

a) La morfología del "homo sapiens"

Desde el punto de vista de la zoología, el hombre puede ser clasificado como Metazoo celomado, Deuteróstomo, Vertebrado, *Mamífero*, y, dentro de este grupo, se le clasifica dentro del *ORDEN* de los *Primates*. El *orden* de los primates se suele dividir en dos grandes *SUBORDENES*, 1) el de los *Prosimios*, y 2) el de los *Antropoideos*. El *suborden* de los antropoideos se suele dividir en tres *SUPERFAMILIAS*, 1) la de los *Ceboideos*, que comprende Monos del Nuevo Mundo y otros, 2) la de los *Cercopithecoideos*, que comprende los Monos del Viejo Mundo (macaco, babuino, etc.) y otras especies fósiles, y 3) la de los *Hominoideos*.

La *Superfamilia* de los hominoideos se suele dividir en tres familias:

1. *Oreopithecidos* (que comprende especies fósiles).
2. *Póngidos*, que comprende diversas especies fósiles junto con las especies actuales de *gibón, siaman, orangután, chimpancé* y *gorila*.
3. *Homínidos*, que comprende el *Ramapitheco*, el *Australopitheco* y el *Homo*.

Aquí vamos a entender por *antropogénesis* el proceso por el cual se configura la especie *homo sapiens sapiens*, es decir, el hombre que existe actualmente, diferencialmente respecto de las demás especies. Vamos a entender como *proceso de hominización* la serie de secuencias que dan lugar a las características *morfológicas y fisiológicas* del hombre actual, y como *proceso de humanización* la secuencia de aparición de *elementos culturales* que, independientemente de que influyan o no en las características morfofisiológicas, son constitutivas de una forma de vida o de una conducta que se puede llamar genuinamente humana.

Por lo que se refiere al proceso de hominización hay que decir, en primer lugar, que lo que se diga sobre él desde el punto de vista de la antropología filosófica nada prejuzga sobre las claves taxonómicas que se han tomado como punto de referencia, en el sentido de que no puede ni anularlas ni consagrarlas: los *taxones* pueden ser reordenados de otras formas, algunos pueden ser suprimidos y pueden aparecer otros nuevos. Eso es una cuestión de ajuste entre la taxonomía, la paleontología y el registro molecular.

Para las cuestiones que aquí se van a analizar es suficiente que las divisiones mayores se mantengan, y eso por el momento parece confirmado.

En segundo lugar, es conveniente tener en cuenta algunos datos cronológicos básicos del proceo de hominización y del de humanización.

Mill. de años	Epoca	Acontecimientos
	Pleistoceno reciente	Aparecen los H. *sapiens* anatómicamente modernos (distintos de los H. *sapiens* arcaicos tanto por el cráneo como por el *subcraneo*).
		Abundantes útiles de piedra y hueso y otros artefactos.
0,045		
	Pleistoceno superior	
0,125		Nuevos modelos de útiles y piedras.
		Cambios significativos de comportamiento.
	Pleistoceno medio	Utiles de piedra algo más complejos. Aparecen los H. *sapiens* arcaicos (algo diferentes del H. *erectus*). ¿Uso del fuego?
0,7		
	Pleistoceno inferior	Utiles de piedra algo más complejos.
1,6		Presencia de H. *erectus*. Se extingue primero *H. habilis* y luego A. *boisei* y *A. robustus*.
	Plioceno	Primeros útiles de piedra; existencia de *A. africanus* y *A. robustus* en Sudáfrica.
		Diversificación de homínidos: coexistencia de *A. boisei* y *H. habilis*.
5		*Australopithecus* bípedo en Africa oriental (Laetoli).
	Mioceno superior	Hace 4,5-7,5 millones de años: grandes cambios climático-fau faunísticos. Diversificación de hominoideos africanos (deducida de datos moleculares).
11		
	Mioceno medio	Radiación de hominoideos africanos y asiáticos. ¿*Sivapithecus* (*Ramapithecus*) relacionado con *Pongo*?
17		
	Mioceno inferior	Empieza la radiación de hominoideos.
24	Oligoceno	Empieza la radiación de catarrinos.

La cronología de los acontecimientos que se transcribe, recoge los puntos comunmente aceptados en 1984 por las diversas ciencias competentes en orden a determinar la filogenia de los homínidos[1]. Por supuesto, desde 1984 hasta ahora se han aportado datos lo suficientemente relevantes para figurar en ese cuadro, y aun se irán aportando más en los años ulteriores, pero ese cuadro suministra un punto de referencia básico suficiente para los análisis que aquí se van a desarrollar, sin perjuicio de la inclusión de datos posteriores a 1984.

La secuencia que aquí interesa más es la que va del Australopitheco y sus diversas formas, a través del *Homo habilis* primero y del *Homo erectus* después, hasta el *Homo sapiens* arcaico para terminar en el *Homo sapiens* moderno. Se trata, pues, de una determinada secuencia que corresponde a los últimos cinco millones de años. Y se considera interesante porque en el Australopitheco de hace cinco millones de años aparece una característica morfológica genuinamente humana: la posición bípeda, que no se da más que en él y en el *homo*, y parece fuera de toda duda razonable que el Australopitheco no es homo.

El Australopitheco aparece h .ce unos cinco millones de años, y se extingue hace un millón y medio. Actualmente se supone que engloba tres especies: *A. Afarensis, A. gracil* y *A. robustus/bosei*, y no se han encontrado indicios de ellos fuera del contienente africano. Los Australopithecos tienen una estatura que va de los 90 a los 160 cms., un peso que oscila entre 28 y 55 kilogramos, y una capacidad craneana comprendida entre 435 y 700 cm^3. El craneo tiene una porción cerebral reducida, provisto a veces de cresta sagital y de fuertes mandíbulas[2]. Por el momento no se le ha encontrado ninguna relación con el fuego, y sí aparece en relación con una industria lítica de guijarros algo modificados[3].

El *Homo habilis* es un tipo de homínido del que por el momento no hay suficientes datos como para establecer muchas tesis firmes sobre él. El resto más antiguo hallado es de hace 2,5 millones de años, y el más moderno de hace 1,6 millones de años. Su capacidad craneana oscila entre los 600 y los 700 cm^3 y su peso parece poco superior a los 40 kgs. Se le asocia la industria lítica Oldowaiense y una "construcción" edificada con bloques de basalto. Con los guijarros tallados para obtener aristas duras podían cortar carne o la piel dura de animales como elefantes. Probablemente utilizó también palos y ramas como herramientas. Desde el punto de vista filogenético algunos autores suponen que procede del *A. afarensis*[4] y otros que es completamente independiente de él y que coexistieron durante milenios.

---

1. El cuadro está tomado de D. Pilbeam, *Origen de hominoideos y homínidos*, en *Investigación y ciencia*, mayo, 1984.
2. Estos datos comprenden el *intervalo de variación* de las tres especies. Se llama *intervalo de variación* la diferencia entre las medidas mínimas y máximas de los individuos de una misma especie.
3. Una exposición breve, clara y actualizada hasta 1985 de la secuencia que va del *Australopithecus* hasta el *H. sapiens* moderno puede encontrarse en J. Alcazar y N. Bayo, *El hombre fosil*, Penthalón, Madrid, 1985. La descripción de la morfología y el tipo de conducta que se supone propia de cada especie está hecha con claridad basada en datos de la paleontología.
4. D. Johanson y M. Edey, *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1982.

El *Homo erectus* se supone que aparece hace 1,6 millones de años en Africa, se extiende a Eurôpa y Asia y se extingue hace 100.000 años. Durante su millón y medio de años de existencia experimenta cambios morfológicos y comportamentales de cierto relieve. Su estatura podía llegar a 1,80 cm., su capacidad craneana podía oscilar entre 800 y 1.100 cm^3, su dieta era fundamentalmente carnívora, y algunos tipos de *H. erectus* se nutren también de animales marinos (pesca), mientras que otros parecen practicar un canibalismo ritual (comida ceremonial del cerebro de individuos de su misma especie). Su tecnología es relativamente amplia: se le asocia la industria lítica achelense (hachas de mano), utiliza el fuego para acorralar a sus piezas de caza y entre algunos de sus grupos más modernos se usa el fuego para preparar alimentos. Otros construyen chozas y habitan en grupos de hasta doce personas. Quizá utilizaron algunos pigmentos para pintarse el cuerpo[5].

El *Homo sapiens arcaico* aparece hace 300.000 años y se extingue hace 130.000 años. Se han descubierto restos fósiles en Africa, Europa y Australia. Su capacidad craneana oscila entre 1.100 y 1.300 cc.

En una relación no suficientemente determinada con en *H. sapiens arcaico* se encuentra el *H. sapiens neanderhtalensis*. El Neandertal aparece hace unos 125.000 años y se extingue hace unos 40.000 años. Se extiende por Africa, Asia y Europa, y se dan en él cambios significativos en el comportamiento y en la morfología respecto del anterior *sapiens arcaico*. El Neandertal entierra a los muertos, tiene ritos funerarios y otras prácticas religiosas, cultiva la medicina y una rudimentaria cirugía, e introduce innovaciones en la industria lítica[6].

El *Homo sapiens moderno*, al que también se le llama *hombre de Cro-Magnon*, tomando el nombre de la localidad francesa en que se encontraron de los primeros fósiles de este tipo, aparece hace 40.000 años y tiene las mismas características morfológicas que los hombres actuales.

Al parecer, el *sapiens* moderno surge de pronto, y su surgimiento quizá sea simultaneo a la extinción, tal vez también súbita, de los Neandertales, o, al menos, eso es lo que parece deducirse de los datos actualmente disponibles en el registro fosil.

Desde el punto de vista biológico molecular se ha propuesto la tesis de que todos los individuos de la especie humana actualmente existentes proceden de una misma mujer que vivió en Africa hace algo más de 200.000 años[7].

Este conjunto de datos es ya un marco de referencia suficiente para realizar una reflexión filosófica sobre la génesis del hombre, teniendo en cuenta lo que en capítulos anteriores se ha dicho sobre la psique, la individualidad, la "memoria", el logos (la razón) y la conciencia.

---

5. Dentro del *H. erectus* se incluyen actualmente el *Pithecanthropus*, el *Sinanthropus pekinensis*, el *Homo modjokertensis*, y otros.
6. Probablemente el estudio más completo sobre neandertales sea hasta ahora todavía el de R.S. Solecki, *Shanidar*, Knopf, New York, 1971. Para una revisión más actualizada, cfr. E. Trinkaus y W.W. Jowells, *The Neanderthals, Scientific American*, Dic. 1979, vol. 241, n.° 6.
7. R.L. Cann, M. Stoneking y A.C. Willson, *Mitocondrial DNA and human evolution*, en *Nature*, 325, 1, January 1987. La tesis sostenida es que el ADN mitocondrial de una muestra representativa de toda la población humana actual, proviene de una sola mujer que habitó en Africa hace alrededor de 200.000 años. Agradezco a mi colega la Dra. Natalia Lopez Moratalla su amabilidad al explicarme diversos aspectos de esta investigación.

Si tomamos la definición aristotélica de hombre como "ánimal que tiene logos" y la proyectamos sobre este marco de referencia de la antropología física, la pregunta ¿quienes entre esos homínidos son *hombre*? (¿cuáles de esos animales "tienen logos"?), hay que formularla en estos otros términos: ¿cuáles son las manifestaciones mínimas de la racionalidad?

Por una parte, se trata de determinar qué utensilios, qué conducta individual y social, y qué tipo de lenguaje, son la mínima expresión de un intelecto como el nuestro; es decir, si el hombre es el animal racional y la razón se despliega en tres dimensiones —razón técnica, razón práctica y razón teórica— se trata de averiguar qué técnicas, qué costumbres y qué lenguajes, en sus balbuceos más incipientes, son manifestativos de una racionalidad como la de los hombres actuales. Y por otra parte, se trata de establecer qué morfología es la que corresponde a un animal que sea *racional* en el sentido que se da a este término al aplicarlo al hombre, o dicho de otra manera, cuál es el *intervalo de variación* de la especie humana, teniendo en cuenta no solo la amplitud de la diferencia entre los individuos actuales más distanciados morfológicamente que quepa encontrar, sino también los más antiguos en el tiempo.

Ahora vamos a ocuparnos, en primer lugar, de la expresión morfológica de la racionalidad, y dejaremos para un segundo momento sus manifestaciones culturales.

Como se ha dicho en capítulos anteriores, al ascender en la escala zoológica nos encontramos con un incremento de la individualidad, de la memoria, de la interioridad, y a medida que ocurre eso el comportamiento esta cada vez más mediado por el aprendizaje. Cuando se llega al hombre, nos encontramos con una capacidad de aprendizaje en principio ilimitada: esa es la característica del intelecto humano tal como lo formulase Anaxágoras el primero de todos, y en lo que le han seguido los filósofos posteriores de todos los tiempos. El *Nous*, que es el nombre que Anaxágoras le dió al intelecto en cuanto que razón o *logos autoconsciente*, puede aprenderlo todo, puede comprenderlo todo, porque está separado de todo y él no tiene de suyo "ninguna naturaleza". Pues bien, lo propio del hombre es que en él hay *Nous*, o, como lo formuló Aristóteles, que *tiene logos*.

Ese logos, que es capacidad ilimitada de aprendizaje, está en un cuerpo físico, en un organismo animal, pero ningún organismo animal puede tener una capacidad infinita de aprendizaje *en tanto que cuerpo orgánico*: porque si para comprenderlo todo es preciso no tener *ninguna naturaleza*, es imposible que eso lo haga un cuerpo orgánico, porque ser *cuerpo orgánico* quiere decir ser de una determinada manera y no poder ser de ninguna otra.

Aclaremos la tesis con un ejemplo: el único cuerpo que tiene una "capacidad de aprendizaje infinita" es la plastilina con la que los niños hacen figuras, pero ello es así precisamente porque la plastilina no tiene *ninguna naturaleza*, y puede serlo todo, puede "aprenderlo" todo. Por eso Anaximandro dijo que el universo está hecho todo de una materia prima absolutamente indeterminada a la que llamó *ápeiron* (que en griego significa eso: lo indeterminado).

Pero aunque un cuerpo como la plastilina pueda "serlo todo", no puede "aprender nada", porque para ser una cosa tiene que dejar de ser otra. La plastilina, como el universo, no tiene memoria, interioridad. Si hay *Nous* en un or-

ganismo animal, ese organismo tiene que presentar algunas características morfológicas en concordancia con una capacidad de aprendizaje infinita: pues bien la característica que se señala para un organismo así, para el organismo humano, es la *inespecialización biológica* o la *indeterminación biológica*: la característica fundamental del organismo humano desde el punto de vista morfológico y fisiológico es, precisamente, su *plasticidad*, y a eso es a lo que se puede llamar *racionalidad del cuerpo humano*. Veamos qué significa eso.

Las *semejanzas* más destacables entre el *homo sapiens* y los demás antropoides son:

1. La visión estereoscópica y policromática (captación del espacio y del color muy similar en las distintas especies).
2. Inmovilidad del pabellón auditivo.
3. Reducción muy fuerte del sentido del olfato (menor valor relativo).
4. Pérdida de pelos tactiles.
5. Generación de una cría por parto (por término medio).

Las *diferencias morfológicas* más específicas del hombre en relación con los demás antropoides son:

1. Una columna vertebral más fuerte y formando una línea recta con las piernas, mientras que en los antropoides la columna vertebral es más debil y está inclinada hacia adelante formando un ángulo obtuso con las piernas.
2. Una pelvis más fuerte en el hombre y una fuerte musculatura de la verticalidad (las masas musculares de los glúteos).
3. Piernas más largas que los brazos.
4. Arcos de los pies construidos de forma que el peso de todo el cuerpo pueda cargarse establemente sobre ellos.
5. La columna vertebral encaja en el Foramen Magnum formando con su superficie un ángulo de 90º aproximadamente.

Los antropoides que no tienen estas características morfológicas y cuyos puntos de apoyo son, además de los pies, las manos, tienen una columna vertebral más debil e inclinada, una pelvis más fina y debil, y brazos más largos que las piernas.

La morfología humana ofrece una serie de posibilidades que no se encuentran en la de los antropoides: si los brazos no tienen que cumplir ninguna función de punto de apoyo para el organismo, las manos quedan libres y pueden pasar a desempeñar buena parte de las funciones que antes corrían por cuenta de la boca como recoger alimento, desgararlo, transportarlo, etc. La mandíbula queda reducida a órgano masticador de un alimento que puede ser previamente reducido y tratado con las manos: el hueso de la mandíbula puede ser mucho más fino, y la musculatura del craneo y de la cara también: la musculatura de la cara pue-

de ser lo suficientemente fina y diferenciada como para permitir articular un lenguaje como el humano y para que aparezca un rostro como el humano. De un modo gráfico y drástico, se puede decir que el hombre habla porque tiene manos, y, en último término, porque tiene piés.

Por otra parte, si la mano no desempeña ningún papel "arquitectónico" toda su actividad puede desplegarse en el ámbito "funcional", y si no está especializada para ninguna función determinada y tiene por otra parte una movilidad indefinida y una precisión de movimientos muy alta, entonces puede convertirse en el "instrumento de los instrumentos". La mano humana aparece así como el correlato somático del intelecto humano: puede aprehenderlo todo, puede manejarlo todo, y tiene —en el ámbito de lo pragmático— una apertura a la infinitud que se corresponde con la del intelecto. Desde este punto de vista se puede comprender bien la tesis de Anaxágoras de que el hombre es "el ser más inteligente porque tiene manos", y también se puede comprender así la corrección que Aristóteles hiciera de esa tesis formulándola de este otro modo: el hombre no es el ser más inteligente porque tiene manos, sino que tiene manos porque es el más inteligente[8].

Desde un cierto punto de vista, la paleontología le ha dado la razón a Anaxágoras: desde mediados del siglo XIX se sostuvo la hipótesis de que la liberación de las manos y el "diálogo" mano-cerebro es lo que había dado lugar a la aparición del hombre. Esta tesis ahora nos parece demasiado vaga y genérica, porque no señalaba *cómo* pudo haber sucedido eso en concreto. A finales de los años 70, cuando se establecieron suficientemente algunas características morfológicas del australopiteco, se admitió que la estructura pié-mano humana había aparecido antes que el *homo*.

Pues bien, manteniéndose esa misma estructura de pies-manos, desde el australopiteco hasta el *homo sapiens* moderno, hay aproximadamente una triplicación de la capacidad craneana. Pero es preciso señalar que el incremento de la inteligencia, de la capacidad de aprendizaje, no es tanto función de la capacidad craneana cuando de la *superficie cerebral "adaptativa"*, que está en relación directa con la superficie cerebral en términos generales. Entre los hominoideos actuales el de mayor superficie cerebral es el gorila, con 5.500 cm^2; la del hombre es de 22.260 cm^2, la mayor parte de la cual es adaptativa[9].

Así pues, la "fecundidad" del diálogo mano-cerebro no depende sólo de que exista la mano, sino de la amplitud de la superficie cerebral adaptativa. Y desde este punto de vista puede decirse que tiene razón Aristóteles, puede decirse que si hay mucha superficie cerebral adaptativa, tiene que haber manos, o que la inteligencia "exige" las manos.

Por otra parte, la inespecialización morfológica del *homo* está en correlación con su inespecialización comportamental. No hay una especialización del organismo humano para una oscilación de temperatura entre márgenes estrechos (es uno de los vivientes que más variaciones extremas de temperatura soporta), la

8. La comparación morfológica entre el hombre y los antropoides está tomada de J.Z. Young. *Antropologia física*, Vicens, Barcelona, 1976. La fórmula de Aristóteles está en *Las partes de los animales*, IV, 10; 687 a 8. Para un estudio amplio de la mano humana desde casi todos los puntos de vista posibles, cfr. J. Brun, *La mano y el espíritu*, F.C.E., México, 1975.

9. Cfr. J.Z. Young, *Antropología física*, Vicens, Barcelona, 1976, pp. 575 ss.

dentición y el aparato digestivo no están especializados para una dieta muy determinada (es quizá el más omnívoro de los animales), y la inespecialización morfológica en lo que se refiere al ataque y a la defensa (no hay órganos específicos para el ataque, la defensa o la fuga), se traduce también en una inespecialización comportamental en lo que a estas funciones se refiere.

Teniendo en cuenta todos estos factores, A. Gehlen ha caracterizado al hombre desde el punto de vista biológico como un animal deficitario, o sea, como un animal cuya subsistencia sobre el planeta resulta absolutamente milagrosa si se aplican los principios de la lucha por la vida, a no ser que se tratara de un animal *inteligente*, es decir, a no ser que tuviera una excepcional capacidad de aprendizaje.

Ahora bien, el aprendizaje es un proceso fundamentalmente familiar o social, y es desde este punto de vista desde el que corresponde ver ahora la inespecialización morfológica y fisiológica del *homo*.

La capacidad de aprendizaje depende de la superficie cerebral adaptativa, pero el aprendizaje efectivo depende del tiempo dedicado al adiestramiento, lo que a su vez depende de la estrategia reproductora de las distintas especies animales.

Si se considera, por ejemplo, el *phylum* de los cordados, en los niveles más bajos de la escala la reproducción (de la que depende la superviviencia de la especie) tiene como clave estratégica la producción de un número muy elevado de embriones que, abandonados absolutamente de todo cuidado por parte de los progenitores, irán desapareciendo en su mayoría, de manera que sólo unos pocos llegarán a individuos adultos capaces a su vez de reproducirse. En general, la estrategia reproductora de animales con poca capacidad de aprendizaje depende de una cuestión de cantidad de embriones (generalmente en forma de huevos).

El incremento de la capacidad de aprendizaje está en correlación con el incremento del cerebro. En los vertebrados incremento del cerebro quiere decir *desarrollo cerebral intrauterino*, es decir, una gestación más larga, y aprendizaje efectivo significa una niñez más prolongada y más cuidados maternos, lo que a su vez es posible si el número de crías es muy reducido. Ascendiendo en el *phylum* de los cordados, la estrategia reproductora de los mamíferos superiores, y especialmente entre los antropoides, tiene su clave en el aspecto cualitativo de la prole, y no en el aspecto cuantitativo, como ocurría entre peces, anfibios y reptiles.

Si la estrategia cualitativa se lleva excesivamente hacia su extremo, produciendo una cría cada cinco o seis años, como ocurre en otros antropoides, la supervivencia de la especie peligra. La supervivencia está más garantizada si la producción de crías puede ser de una por año o por año y medio. Esto requiere que el ciclo gestación-lactancia dure poco más de un año, de forma que transcurrido ese tiempo la hembra vuelva a ser sexualmente receptiva.

Pero, por otra parte, si el ritmo de producción es de una cría cada 1,5 años, y el tiempo durante el que se requieren los cuidados maternos para lograr un adiestramiento suficiente es más de un año, toda la actividad de la hembra puede quedar hipotecada por el cuidado de las crías, de manera que el acopio de alimento para todos ellos ha de correr por cuenta del macho.

Así pues, una estrategia reproductora cualitativa eficaz requiere una división y especialización del trabajo. Si hay que cuidar y transportar a unas cuantas crías que necesitan un considerable período de adiestramiento, entonces la especie en cuestión no puede llevar un régimen de vida arbóreo: lo más pertinente es salir a la sabana y acotar un espacio para el desarrollo de la vida familiar o del "grupo de familias". Y esta es la diferencia más neta que cabe establecer entre el australopiteco y los demás homínidos, según C.O. Lovejoy[10]: la posición bípeda es función de la estrategia reproductora de un tipo determinado de homínidos.

Ahora bien, si la división del trabajo es muy alta, tiene que haber algún tipo de vinculación entre macho y hembra por una parte, y entre progenitores y prole, por otra, para asegurar la manutención alimenticia de madre-crías y la continuidad del adiestramiento de las crías. Si la referencia de los machos a las hembras fuese indiscriminada (como ocurre en numerosas especies cuya estrategia reproductora no es cualitativa), la rivalidad entre los machos por las hembras rompería la solidaridad entre los machos, con la consiguiente repercusión sobre el aporte de alimento para cada grupo de madre-crías, y no es eso lo que ocurre entre los antropoides. Lo que, al parecer, ha tenido lugar entre ellos ha sido un aumento de la *discriminación epigámica*, o sea, el factor determinante de que la referencia a la hembra fuese *discriminada*, de manera que al macho no le diera igual cualquier hembra sino que se refiriese a una y la misma. Esto es lo que en el lenguaje ordinario se llama "enamorarse".

La discriminación epigámica está en correlación con el aumento del período de receptividad sexual y con la disminución del período de inhibición del estro; permite la formación de la familia nuclear y hace posible la constitución de unos grupos familiares estables en los cuales podía tener lugar, por una parte, la cooperación de las madres en la vida social en un territorio reducido; por otra, la cooperación de los padres en la caza en territorios muy amplios, y, por otra, el adiestramiento de los niños para una vida social, es decir, la educación: un tipo de aprendizaje que tiene como una de sus claves el juego. Y es este tipo de interrelación social el que, por una parte, hace posible el lenguaje y, por otra, se consolida en virtud del lenguaje[11].

Así pues, si desde el punto de vista de la morfología podría decirse que el hombre habla porque tiene manos y, en último término, porque tiene piés, desde el punto de vista conductual podría decirse que el hombre habla porque tiene una infancia muy prolongada y, en último término, porque se enamora.

Este sistema morfológico-comportamental es el propiamente específico del *homo sapiens*, y parece que puede explicarse así en las fases que van desde el australopiteco hasta él. Una racionalidad como la humana se corresponde con un sistema morfológico-comportamental como el descrito. Ahora se trata de ver cuáles son las que pueden considerarse manifestaciones culturales mínimas expresivas de una racionalidad como la humana, es decir, se trata de pasar a examen el proceso de humanización, pero antes es oportuno detenerse en unas consideraciones pertinentes al respecto.

---

10. C.O. Lovejoy, *The Origin of Man*, en *Science*, vol. 211, n.° 4480, January 1981.
11. Cfr. D. Johanson y M. Edey, *El primer antepasado del hombre*, cit. cap. 16.

b) Digresión teológico-estética

Hasta el momento la cuestión de si existen en otros planetas, de otras galaxias, seres inteligentes como los humanos que habitan la tierra parece indecidible. No lo sabemos y tampoco sabemos si alguna vez podremos averiguarlo. Pero después de lo expuesto sobre la articulación entre un organismo animal y un intelecto como el humano, puede aventurarse la tesis de que si en otros planetas hay seres con una inteligencia como la del hombre, entonces probablemente tienen un *cuerpo* como el del hombre, es decir, tienen pies y manos como los hombres, se enamoran y procrean como los hombres, y se comunican y cooperan como los hombres, y quizá no haya en la literatura de ciencia ficción al respecto muchos sistemas socio-culturales de extraterrestres que no puedan asimilarse, por analogía, a alguno de los que la antropología sociocultural ha encontrado y descrito como propio de algún grupo de hombres de nuestro planeta.

La cuestión del origen del hombre, además de pertenecer al ámbito de las ciencias y al de la filosofía, pertenece también al de las religiones y al del arte.

Las religiones de mayor vigencia en el mundo occidental, judaismo, cristianismo e islamismo, enseñan que el hombre fue creado directamente por Dios y que tal acontecimiento consistió en la formación de una primera pareja (en primer lugar un hombre y, a partir de él, una mujer en segundo lugar). El judaismo y el cristianismo designan a ese primer hombre y a esa primera mujer con dos nombres propios: Adan y Eva. El islamismo sólo asigna nombre propio al varón, y nunca a la mujer, a la que siempre denomina como "la esposa de Adán".

El arte occidental (cristiano) ha desarrollado toda una iconografía de Adan y Eva como canon de belleza, de manera que la creencia en Adan y Eva, como seres salidos de las manos de Dios esplendorosamente bellos, ha estado durante siglos muy extendida por occidente, y probablemente sigue estándolo de algún modo.

Como resulta obvio, dicha creencia contrasta de un modo muy frontal con las tesis de las ciencias biológicas sobre el origen del hombre, y como la religión no es algo menos importante para el hombre que la ciencia, es preciso examinar esa antítesis.

Un modo de resolverla es suponer que la primera pareja humana es la primera pareja de *h. habilis*, la de *h. erectus*, la de *h. sapiens arcaico* o la de *h. sapiens moderno*, y que la belleza esplendorosa del primer par de humanos es simplemente una fantasía de los pintores renacentistas.

Por este modo de considerar el problema, en cuanto que supone una descalificación del arte como forma de conocimiento y modo de expresión de la verdad de lo real, resulta un tanto reduccionista, porque tampoco el arte es menos importante para los hombres que la ciencia y la religión.

En la historia del pensamiento pueden encontrarse suficientes casos de colisión entre religión y ciencia, de los cuales los perjuicios para ambas han sido no poco elevados. Y lo que es todavía peor, esas colisiones han supuesto también perjuicios elevados para los sujetos individuales (ya fueran científicos o creyentes, o ambas cosas a la vez), y si se considera que cada uno de ellos tiene un cierto valor absoluto, entonces el esfuerzo por evitar dichas colisiones resulta tan estimable como el que efectúan los negociadores para evitar una guerra.

Este objetivo, digamos, "diplomático", es muy común entre los empiristas y racionalistas de los siglos XVII y XVIII, y alcanza una formulación paradigmática en Kant. Sin entrar en el examen de esa epopeya de la filosofía, puede aceptarse en líneas generales una de sus conclusiones más razonables: las formulaciones científicas no pueden ni impedir ni imperar las creencias y, a la inversa, las creencias religiosas no pueden imperar ni impedir las formulaciones científicas, porque ciencia y religión son heterogéneas hasta el punto de que resulta imposible reducir una a la otra o deducir una de otra.

Por supuesto, esta tesis es verdadera en el orden esencial, pero en el orden existencial las experiencias en contra son tantas, que la verdad de esa tesis en abstracto es inoperante si no se muestra su verdad en cada caso concreto. Y ahora de lo que se trata es de considerar esa tesis en relación con el problema del origen del hombre.

Pero como ya se ha dicho, no se trata de la articulación congruente de ciencia y religión solamente, sino entre ciencia, arte y religión, lo que, cabalmente, es cometido específico de la filosofía.

Pues bien, puede suponerse que Dios utilizó para la fabricación de la primera pareja humana el tipo de "plastilina" que se quiera pero en cualquier caso el resultado fue un animal con las características morfológicas y comportamentales que se han señalado en el apartado anterior. Es decir, cualquiera que fuese la materia primera utilizada y el modo de elaborarla, lo resultante no podía tener una funcionalidad distinta de la que se ha descrito, si esos vivientes habían de vivir en medios ecológicos como los que conocemos. Así pues, la materia prima utilizada y el tratamiento a que fue sometida por parte de Dios, es asunto que compete a la hermenéutica de los libros sagrados de las correspondientes religiones, pero la funcionalidad del viviente resultante no puede ser en ningún caso distinta de la que las diversas ciencias señalan.

Pasemos ahora al terreno del arte. No hay ninguna prueba paleontológica de la que la funcionalidad de los organismos de la primera pareja humana se corresponda con una belleza formal como la que le han atribuido los artistas. Más aún, todos los datos paleontológicos parecen estar encontra de esa correspondencia.

El examen de la correspondencia entre funcionalidad y belleza, en el caso del organismo humano, queda aplazado para un momento ulterior. Pero ahora se va a señalar un modo en el que la ciencia y el arte pueden estar ambos "en la verdad". Una clave para su concordancia la suministra la religión, y la mostración efectiva de esa concordancia es un ejercicio del pensamiento que se llama *filosofía apologética*.

En los libros sagrados del judaismo, del cristianismo y del islamismo, no se dice en ningún momento que la primera pareja humana fuese de una belleza esplendorosa: esto último se debe exclusivamente a los pintores y escultores cristianos, puesto que en el judaismo e islamismo la representación artística de la figura humana estaba rigurosamente prohibida.

Pero en los libros sagrados de esas religiones, y, en general, en los relatos del origen del cosmos y del hombre de la mayoría de las religiones (quizá de todas), si se dice que tras la aparición de la primera pareja humana sobreviene una especie de cataclismo cosmológico-antropológico, a resultas del cual se pierden unas ciertas características paradisíacas de la tierra y unas ciertas cualidades y

prerrogativas excelsas del ser humano: es el modo en que las religiones dan cuenta del origen del mal, del sufrimiento, y de la condición penosa en que los hombres viven a lo largo de la historia humana tal como la conocemos.

La elaboración de la dogmática cristiana de la caída original precipita en la tesis de que tal acontecimiento afecta al hombre causándole "cinco heridas (*quinque vulnera*)", a saber: oscurecimiento de la inteligencia, debilitamiento de la voluntad, autonomía incontrolada de las tendencias y afectos (pasiones), sujeción a enfermedades, y sujeción a la muerte (el cristianismo enseña que antes de la caida original los hombres no morían).

Pues bien, repárese, ahora en lo que esas "cinco heridas" pueden significar respecto del sistema nervioso, del sistema endocrino, del sistema inmunológico y, todavía más radicalmente, respecto de la dotación genética de la especie humana.

Si la dotación genética de la especie humana se viese afectada por una fuerte conmoción, que alterase en algún sentido el orden de los plegamientos de las cadenas de DNA, en cuanto que en ellas están contenidas bajo la modalidad de DNA silencioso las "instrucciones" para la construcción de individuos de especies inferiores en la línea filogenética, el cataclismo en cuestión podría dar lugar a la aparición de individuos de una especie x todo lo deformados que se les quiera suponer, y, por supuesto, a individuos inviables: esto puede considerarse como una cuestión que pertenece al ámbito teológico, pero, desde luego, pertenece de pleno derecho al ámbito de la teratología.

En segundo lugar, si una conmoción afectase al sistema inmunológico, la neutralización de los factores patógenos, el control sobre los procesos de envejecimiento, y la regulación de algunos procesos de reparación podrían quedar dañados en su funcionalidad de un modo más o menos acusado. Esto puede considerarse un tema teológico, pero, por supuesto, también es un tema de la genética.

En tercer lugar, si una conmoción afectase al sistema endocrino de una mujer como la miss universo de 1986, su cuerpo podría adquirir en un período no muy largo de tiempo algunas características morfológicas de los primates: podría desarrollar un fuerte prognatismo, podría descalcificarse y encorvarse hacia adelante su columna vertebral, podría cubrirse su frente y toda su cara de una vellosidad espesa, etc. Esto también puede ser un asunto de la teología, pero también es un problema endocrinológico.

Por último, si una conmoción de cierta intensidad afectase al sistema nervioso, el sujeto que la padeciese podría quedar privado de la memoria, del habla, de determinadas capacidades motoras, podría quedar convertido en un sujeto abúlico, o extremadamente colérico, etc. También esto puede ser tema de la teología, pero lo es igualmente de la neurología, la psicopatología, y, en general, de toda la medicina.

Si se admite la hipótesis del cataclismo cosmológico-antropológico (bien como puro recurso metodológico, bien porque se profese una determinada fe religiosa, o por los motivos que sean), puede pensarse que la primera pareja humana po-

seía una belleza tan esplendorosa como los artistas la han concebido, pero que esa belleza se arruina en ellos mismos de tal manera que resulta imposible encontrar ningún vestigio de ella en sus restos arruinados, que son justamente los únicos que la paleontología encuentra (pues carece por completo de sentido la búsqueda del esqueleto de Julio Cesar *niño*, por ejemplo).

Desde este punto de vista, puede advertirse que las proposiciones científicas sobre el origen del hombre, ni impiden ni imperan la creencia en la creación del hombre directamente por parte de Dios; y, por otra parte, puede advertirse también que la creencia religiosa en la creación del hombre directamente por parte de Dios, tampoco impide ni impera la aceptación de la proposiciones científicas sobre el origen del hombre.

Por supuesto, la colisión entre ciencia y religión resulta más compleja y más difícil de resolver en otros casos, y aunque siempre permanezca como una verdad filosófica que ciencia y religión son saberes heterogéneos y, por tanto, irreductibles el uno al otro e indeducibles el uno del otro, el sueño de Kant de evitar las colisiones de una vez por todas quedará siempre como un sueño inviable, porque es imposible resolver de una vez por todas, y en un plano general, lo que de cualquier forma que se mire son los conflictos existenciales de las conciencias de los individuos singulares.

Si se admite el cataclismo cosmológico-antropológico, y se supone que a consecuencia de él el hombre se retrotrae a una situación de animalidad pura en la que el espíritu queda maximamente sepultado, el problema del origen de la especie humana sobre la línea filogenética de los homínidos es el de determinar las manifestaciones mínimas de la racionalidad. Y si no se admite dicho cataclismo, el problema de la antropogénesis es estrictamente el mismo[12].

2. EL PROCESO DE HUMANIZACION

Desde el punto de vista morfológico y comportamental, lo específico del hombre es, pues, la inespecialización, la indeterminación. Ya en los grandes simios se da un debilitamiento de la nitidez y precisión de los instintos, que es tan característica de los restantes mamíferos superiores. Esta merma de la instintividad debería estar compensada con una capacidad de aprendizaje mayor y con un mayor aprendizaje efectivo, pero eso no resulta del todo exacto. En los grandes simios actuales esa deficiencia instintiva o esa indeterminación comportamental no está suficientemente o proporcionalmente compensada por el aprendizaje efectivo, y permanece así, sin compensación o sin suplencia proporcional. En el hombre esa indeterminación del comportamiento es casi total, y es suplida por lo que se pueden llamar *patrones no biológicos de comportamiento*. Los patrones no biológicos de comportamiento es lo que se llaman *patrones culturales*, y se pueden agrupar en tres grandes tipos: utensilio, norma, y símbolo comunicativo.

Ahora el problema de la antropogénesis, una vez señalado en líneas generales el proceso de *hominización*, se centra en el tema de la *humanización*, es decir, en la aparición de *patrones culturales* de comportamiento en las especies fósiles

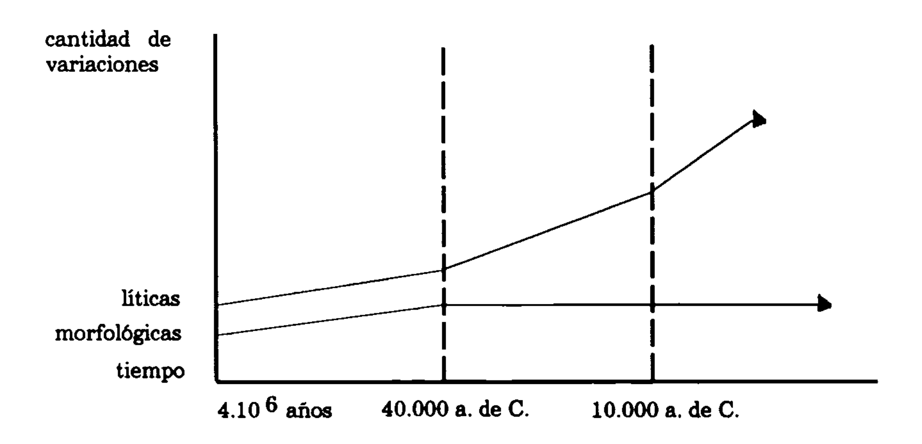
12. Algunas de las ideas expuestas en este apartado son resultado de conversaciones sobre este tema con mi colega el Dr. Rafael Jordana Bouticaz.

que median entre el australopiteco y el *sapiens* moderno, tomando como puntos de referencia los restos fósiles mismos por una parte, y, por otra, las analogías con el comportamiento de los grandes simios actuales y de los grupos humanos más primitivos que existen en la actualidad (cazadores-recolectores).

Obviamente, no hay fósiles de palabras, ni tampoco de normas o costumbres, sino sólo de utensilios, pero los tipos de utensilios permiten establecer algunas tesis sobre los tipos de colaboración y de comunicación que podía darse entre quienes los utilizaban, y sobre el contenido de esa comunicación.

a) El utensilio

El prehistoriador francés Leroi-Gourham estableció una correlación, que ya casi se ha hecho clásica, entre las variaciones morfológicas de los homínidos y las variaciones de los tipos líticos que se les asocian, según el siguiente cuadro[13]:



Las dos líneas son casi paralelas hasta la aparición del *sapiens* moderno. A partir de entonces la morfología queda estabilizada sin que se registren variaciones relevantes, y las innovaciones tecnológicas se suceden a un ritmo progresivamente acelerado, hasta alcanzar un punto en que se disparan con un incremento vertiginoso: el año 10.000 a. de C. en el que se localiza la revolución tecnológica del neolítico.

Algunos autores sostuvieron que solamente son hombres, en el sentido que actualmente damos a este término el *h. sapiens sapiens*, o sea, el que aparece hace 40.000 años (por ejemplo, Bolk, y durante algún tiempo también Gehlen). Pero parece más razonable situar el origen de la especie antes del neandertal, es decir, o en los primeros tipos de *sapiens arcaico* o en h. erectus.

---

13. Cfr A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Albın Michel, París, 2 vols., 1965 y 1966.

Algunos otros autores han establecido una diferencia entre *homo faber* y *homo sapiens* (en España han mantenido esa tesis, aunque con algunas diferencias de matices, Zubiri y Cencillo), pero esa diferencia es más relevante en el plano filosófico que en el paleoantropológico. Por otra parte, la tesis es rechazada también desde el plano filosófico y desde el paleoantropológico por Bergson y Piveteau, respectivamente.

Otros autores tienden a opinar que son ya "hombres" los últimos australopitecos y el *h. habilis*, como Ayala y quizá también L. Leakey.

No hay por qué suponer que cuando el hombre inicia su desarrollo tecnológico lo inicie partiendo de una inteligencia con una alta inventiva técnica. Más razonable es pensar que la razón técnica se va desarrollando y abriéndose paso durante milenios, y que también el ritmo de desarrollo es variable a lo largo de la prehistoria, como lo ha sido para los diferentes pueblos a lo largo de la historia.

Lo que aquí interesa examinar es qué tipo de utensilio o de costumbre es manifestativo de un intelecto como el nuestro. Por supuesto que los enterramientos y cualesquiera otras formas de culto a los muertos son manifestativos de una psique como la humana: la creencia en la inmortalidad del alma o del hombre completo, que está implícita en esas prácticas, es un tipo de reflexión genuinamente propio de una psique intelectual, es decir, de lo que ya quedó definido como espíritu.

Desde este punto de vista puede decirse que el *sapiens arcaico* y por supuesto el neandertal pertenece a la especie *hombre* a la que pertenecemos nosotros.

Pero podría suceder que los enterramientos intencionados no sean menos manifestativos de una psique intelectual que el uso del fuego que parece asociado a *h. erectus*. En efecto, parece que no se conoce el caso de animales actualmente existentes, que hayan podido sobreponerse al pánico que producen las fuerzas naturales desatadas, hasta el punto de proponerse y obtener un uso natural de esas fuerzas, y el fuego en concreto es una de esas fuerzas.

La forma en que el fuego se produce de modo espontaneo en la naturaleza es el rayo, de manera que lo que supone el uso del fuego es, cabalmente, la domesticación del rayo. Obsévese, por otra parte, que para la conciencia humana arcaica, es decir, para la memoria de la humanidad más antigua que se conserva, el rayo y el fuego son lo máximamente numinoso, sagrado. El rayo procede del cielo y, para los pueblos primitivos, es la suprema expresión de la omnipotencia divina. Para una conciencia así el uso del fuego es posible mediante el más sacrílego de los robos. Y eso es estrictamente lo que se relata en el mito de Prometeo.

Prometeo es el héroe que roba el fuego sagrado de los dioses, el rayo de Zeus, y el que enseña a los hombres las técnicas más fundamentales para la supervivencia. Un papel análogo desempeña también en la mitología grecorromana Hércules, y también es una coincidencia que no conviene pasar por alto el hecho de que en la Biblia el desarrollo de buena parte de las técnicas se atribuye a los hijos de Caín, estableciéndose también una relación entre la actividad técnica de éste y un primer tipo de pecado grave (no de robo sacrílego sino de homicidio o, mas precisamente, parricidio).

El origen de la técnica humana, y, en concreto, de la técnica del fuego, está completamente impregnado por la conciencia religiosa, o, más en concreto, tiene como matriz una conciencia sacrílega, y una conciencia de ese tipo parece ser propia de una psique como la nuestra.

Pero, prescindiendo por ahora de la conciencia religiosa, el uso *sistemático* del fuego como una *herramienta* es posible no sólo si hay una morfofisiología como la humana, sino también si hay un intelecto que puede *abstraer* y *objetivar* como lo hace el intelecto humano.

Lo que entra en consideración ahora son las condiciones *formales* de posibilidad de una herramienta. Una herramienta, ya se trate del fuego o de un hacha, es la abstracción, la objetivación y la positivización de una *actividad humana* en un objeto material ajeno al organismo humano.

Antes se dijo que no hay fósiles de palabras ni de costumbres en sentido estricto. Pues bien, una herramienta fosil se puede considerar, por una parte, como una *palabra fosil*, y más en concreto, como un *verbo fosil*. La conservación y uso del fuego, o bien un hacha, es un fosil del verbo *quemar, calentar, espantar*, etc. o bien del verbo *golpear, partir, cortar*, etc. Pero por otra parte, una herramienta fosil también se puede considerar como una *costumbre fosil*, como cocinar, reunirse para comer o calentarse, o bien como salir de caza, buscar un tipo determinado de presa y abatirla individualmente o en grupo de una determinada manera.

La condición de posibilidad de una herramienta es abstraer una actividad del organismo humano, y objetivarla en una realidad material que se mantiene constante e independiente del organismo. Desde esa actividad objetivada, se abren posibilidades operativas cuyo fundamento es precisamente el objeto constante, y no el organismo.

Pero la actividad objetivada, el objeto técnico, ya no es un ente natural, sino un *ente artificial*, y su fundamento ya no es la *physis*, o no solamente la *physis*, sino el plano de la objetividad. El plano de la objetividad es atemporal de suyo, y por eso puede incluir en él una pluralidad diversa de procesos temporales y articularlos entre sí de múltiples maneras. En cuanto que se inaugura el plano de la objetividad se pueden multiplicar las actividades, y se pueden articular entre sí de múltiples maneras: el culto, la caza, el amor, la guerra, la educación de la prole, el juego, todo ello sobre el eje de un calendario y de un horario que, tomando como referencia todos los elementos naturales que se quieran, tiene como fundamento el plano de la objetividad.

Sobre una articulación *objetiva* del tiempo, se puede ordenar la secuencia de una vida ultraterrena con la de la vida terrena, o establecer conexiones entre una vida imaginada y la vida real en la que se opera. Poco importa ahora que las religiones surgieran como elaboraciones de experiencias oníricas o del recuerdo de los antepasados más remotos, tal como lo cuentan Critias, Lucrecio y la misma Biblia judeocristiana, lo que ahora importa señalar es que si los sueños o los recuerdos pueden ser elaborados de esa manera, es en virtud de un plano de formalización o un plano de objetividad que es específicamente propio del intelecto humano.

Dicho de otra manera: las condiciones intelectivas que hacen posible un producto cultural como las religiones, son las mismas que hacen posible otros pa-

trones culturales de comportamiento como la conservación del fuego para darles diversos usos *en el futuro*, o la planificación *para el futuro* de unas partidas de caza según la *experiencia pasada* que se tiene ya de acciones semejantes.

Pues bien, en cuanto que el utensilio es una abstracción pensada y "puesta" en algo material, el utensilio es ya *espíritu objetivado*, y eso es ya distintivo del hombre frente a cualquier otro animal. El animal (aunque guarda y almacena) satisface sus necesidades de modo inmediato, devorando la cosa y haciéndola desaparecer sin más, y por eso —señala Hegel— "tiene siempre que volver a empezar desde el principio", porque no produce nada. El trabajo humano configura *algo* a través del *utensilio* y produce así algo constante, en sí mismo independiente. La actividad subjetiva del individuo se transforma así en una actividad "universal", en una actividad conforme a reglas universales, es decir, conforme a reglas maximamente comunicables entre individuos dotados de intelecto[14].

Al constituirse ese plano objetivo de formalización, el centro de gravedad de la actividad humana se desplaza precisamente hacia ese plano, con lo cual el hombre se emancipa de los procesos repetitivos de la naturaleza y de su propio organismo, y ya su actividad no empieza siempre desde el mismo principio, sino desde el punto alcanzado por la actividad anterior, y eso es precisamente lo que se denomina *progreso* en general, y *progreso tecnológico* en el caso particular que ahora nos ocupa.

Así pues, la posibilidad del progreso tecnológico es precisamente la psique intelectiva, o psique humana, de manera que cuando hay tal progreso puede decirse que hay hombre. Pero una cosa es que la psique humana haga *posible* el progreso y otra que dé lugar *efectivamente* a él: los pueblos contemporáneos que no han superado el estadio cultural del paleolótico tienen una psique y un cerebro que desde el punto de vista anatomofisiológico no se diferencia en nada del de un hombre culto de nuestros días, y sin embargo el progreso efectivo de esos pueblos es, al menos en algunos aspectos, casi nulo.

Por eso, la afirmación de si *h. erectus* era o no *hombre*, depende, por una parte, de que la paleontología y la arqueología aporten datos sobre algunas actividades suyas suficientemente complejas como para poder afirmar que su condición de posibilidad es una psique intelectiva. Y, por otra parte, esa afirmación depende también de los datos que aporte el registro molecular.

b) La norma etico-jurídica. La cuestión del incesto

La falta de armas naturales para la defensa y el ataque es suplida en el hombre por la *invención de un artificio*, que es el utensilio o la herramienta, cuyo fundamento es la objetividad intelectiva, la cual hace posible además un progreso en principio indefinido en lo que a esos tipos de artificios se refiere.

Por otra parte, la falta de *instintos*, en el sentido estricto del término (ya se hablará más adelante de los *instintos* y las *tendencias*), respecto de las funciones

---

14. Cfr. G.W F Hegel, *Filosofía real*, F.C.E., México, 1984, pp. 182 ss. (segunda parte, "Filosofía del espípritu", II.A).

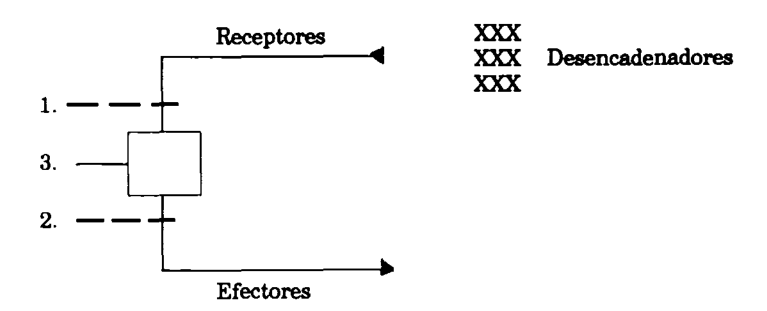
vegetativas básicas, es suplida en el hombre por la *invención de otro artificio*, que es la regla de conducta en sus diversas formas de *usos y costumbres* sociales, *normas* jurídicas y *normas* éticas.

Por supuesto que en el hombre hay impulsos nutritivos, sexuales, agresivos, etc., pero su canalización en orden a un rendimiento efectivo depende tanto del aprendizaje y, consiguientemente, varía tanto de una cultura a otra, que no se pueden equiparar a los instintos de determinados animales superiores, que tampoco saben nutrirse ni aparearse si no se les enseña o si no lo ven hacer antes.

Es muy común en el campo de la antropología sociocultural la tesis de que la conducta depende fundamentalmente de la cultura, al igual que lo es en el campo de la etología la tesis de que el comportamiento depende fundamentalmente de la programación filogenética.

Entre los etólogos I. Eibl-Eibesfeldt ha sostenido que el hombre posee *desencadenadores* fijos de comportamiento, y las pruebas que aporta fundamentan suficientemente su tesis. El término *desencadenadores* designa los tipos muy determinados de estímulos que dan lugar a unos tipos muy determinados de comportamientos.

En cada especie animal existe un número de desencadenadores específicos para la conducta alimenticia, otros para el comportamiento sexual, otros para el agresivo, etc. Se trata siempre de un número *finito*, y generalmente no excesivo de estímulos olfativos, auditivos y visuales. El circuito estímulo-respuesta, en cuanto esquematización de la conducta y la vida animal, se puede representar en el siguiente esquema que propuso J. von Uexküll[15]:



Los receptores (R) son lo que en el lenguaje ordinario llamamos los sentidos; los efectores (E), entre los que se encuentran una parte de lo que comunmente llamamos las extremedidades, son el equipamiento muscular y nervioso en virtud del cual se efectuan acciones; los desencadenadores, lo que se suele llamar en la psicología científica estímulos (S). El rectángulo representa esquematicamente el organismo animal.

Lo característico del comportamiento animal es que el "circulo funcional" estímulo-respuesta, tanto si está poco mediado como si está muy mediado por el aprendizaje, tiene un cierto carácter automático y se da en él una correspondencia casi biunívoca entre tipos de estímulos y tipos de respuesta.

---

15. Cfr. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier, Paris, 1965, pp. 22 ss. Más adelante, al tratar de los instintos y tendencias, se volverá sobre este esquema.

Lo distintivo del hombre es que el "círculo" está roto en los puntos 1, 2 y 3. Que el circuito esté roto en el punto 1, significa que el hombre propiamente no tiene desencadenadores fijos, y que no los tiene ni para el comportamiento alimenticio, ni para el sexual, ni para el agresivo, etc.

Que el circuito esté roto en el punto 2, quiere decir que, una vez captado algo como *estimulante*, o sea, como util o incluso necesario, el modo de comportarse el hombre para lograr la satisfacción de su necesidad no surge espontanea ni automáticamente solo de su organismo, ni solo de lo que ve hacer a sus congéneres, sino que también tiene que *ingeniarlo o inventarlo* él. La segunda ruptura significa que en cierto sentido no hay para el hombre patrones biológicamente determinados de conducta, y que ha de inventarlos. Precisamente porque los desencadenadores no son fijos, ni siempre de índole biológica, sino que pueden ser completamente nuevos porque lo que es relevante para el hombre, lo que puede *interesarle*, es en principio *todo*. Y por eso se dice que el hombre no tiene *medio*, sino *mundo*, no tiene un nicho ecológico que sea el único adecuado a su organismo, sino que, a la inversa, puede adaptar los diversos medios geográficos a su propio vivir.

Por último, que el circuito esté roto en el punto 3, significa que, aunque se haya captado algo como interesante o incluso como necesario, puede ocurrir que ningún comportamiento se siga de ello: el hombre puede elaborar en su plano de formalización objetiva, conteniendo o no haciendo caso de sus impulsos orgánicos, una pluralidad de comportamientos posibles y efectuar sólo uno de ellos o ninguno. Como ya se habrá advertido, esas tres rupturas son la expresión en el orden biológico de la libertad, del intelecto.

Pues bien, no obstante esas tres rupturas, puede hablarse de desencadenadores en el hombre. Eibl-Eibesfeldt estudió los desencadenadores de la conducta sexual humana mediante análisis de la publicidad comercial, que efectivamente busca esos desencadenadores, y los encuentra realmente, porque tienen su eficacia en el mismo ambito comercial. Pero precisamente la misma publicidad comercial muestra también hasta qué punto esos desencadenadores no son *fijos*, pues es muy obvio que lo que hace 20 años podía constituir un fuerte estímulo sexual, actualmente puede no tener relevancia alguna en ese sentido.

Algo parecido puede decirse en relación con los desencadenadores del sentimiento de ternura y del "instinto maternal", que el mismo autor ha estudiado mediante el análisis de los rasgos figurativos de lo infantil. Probablemente quien mejor haya esquematizado más cantidad de rasgos de ese tipo sea Walt Disney, y efectivamente, sus figuras infantiles del hombre y de otras especies animales, desencadenan generalmente los sentimientos de ternura[16], pero la diferencia de los comportamientos subsiguientes a ese sentimiento varía tanto de unas culturas a otras entre los seres humanos, que es muy arriesgado afirmar que el sentimiento no es variable sino el mismo para todos en los diferentes tiempos y lugares.

Como es obvio, si las funciones biológicas no tienen en el ámbito biológico su propia normativa, esta tendrá que establecerse desde el plano del artificio cultural, pero como esa normativa lo que regula son funciones biológicas, habrá de

---

16. Cfr. I Eibl-Eibesfedt, *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*, en Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*, Omega, Barcelona, vol 2, 1976.

tener en cuenta el dinamismo natural de dichas funciones por muy indeterminadas que sean. Y es en esta perspectiva en la que tienen sentido, a pesar de su reduccionismo biologista, las tesis de K. Lorenz de que el decálogo está inscrito en el código genético de todas las especies animales, y las de E.O. Wilson en el sentido de que hay bases biológicas para considerar más grave el adulterio de la mujer que el del hombre, para la prohibición del incesto y del divorcio, y para la legitimación del principio de autoridad y del cuarto precepto del decálogo[17].

Por supuesto, el organismo humano, el cuerpo, es el fundamento, o uno de los fundamentos, de todas las acciones que el hombre realiza (*praxis*) y de todas las producciones que el hombre lleva a cabo (*poiesis*), pero como el otro fundamento es el *Nous*, los fundamentos biológicos de las acciones y de las costumbres, sin perder su carácter fundamental, son asumidos en universos significativos nuevos cuyo fundamento es ahora el espíritu.

También el estudio del propio Eibl-Eibesfeldt sobre la filogénesis del beso, al que se aludió anteriormente[18] es ilustrativo a este respecto. Tal como dicho autor sostiene, el beso tal vez queda en la especie humana como un residuo, simbólico y biológicamente inoperante, de los comportamientos nutritivos en su forma de alimentación boca a boca, que aparece en mamíferos inferiores al hombre y que luego adquiere un carácter casi generalizado en las aves.

En efecto, desde el punto de vista biológico es inoperante en la especie humana, pero no lo es desde el punto de vista psicológico. En el hombre el beso es un símbolo que significa afecto, y el afecto para él no es menos necesario *para vivir* que el alimento. El dar el alimento con la boca, es, en sentido estricto, sostener en el ser al otro con la propia boca, y el dar afecto con la boca es también, en un sentido simbólico pero real sostener en el ser, en el vivir, al otro con la propia boca, con la propia expresión. Pero eso es lo más específico y propio de lo que en un sentido ontológico radical se llama *amor* en cuanto actividad del espíritu, y si ahora trasladamos el centro de gravedad de nuestras consideraciones a esta perspectiva, resulta que lo que aparece como un símbolo, o como una metáfora biológica, de lo que es el amor en el orden del espíritu, es precisamente la alimentación boca a boca que se encuentra en las diversas especies animales.

Esta posibilidad de invertir el predominio de una perspectiva sobre la otra, es clave para una antropología filosófica que pretenda integrar los datos de las diversas ciencias positivas con lo obtenido en la reflexión teórica.

Pues bien, así como al indagar por el primer artificio *instrumental* específicamente propio de una psique humana se ha examinado el uso del *fuego* y sus condiciones de posibilidad, al indagar por el primer artificio *normativo*, específicamente propio de los seres humanos, los antropólogos han centrado su atención en la *prohibición del incesto*.

Desde Westermarck en el siglo pasado hasta Lévi-Strauss en la segunda mitad del siglo XX, se ha sostenido que la prohibición del incesto señala la frontera entre las especies animales y la humana, porque es el *artificio normativo* que establece entre los individuos un tipo de ordenamiento que aparece como universal entre los humanos y que parece no encontrarse en ninguna especie animal.

17. Esta cuestión será abordada más adelante, al estudiar los instintos y tendencias.
18. Cfr. nota 21 del capítulo II.

Desde luego, se pueden señalar excepciones a esta universalidad por ambos márgenes de la "frontera": hay sociedades humanas suficientemente primitivas en las que no se encuentra esa prohibición en los términos en que los antropólogos la describen, y hay especies animales en las que los individuos evitan el apareamiento entre "hermanos"[19].

Con todo, el artificio normativo en cuestión tiene la suficiente universalidad y la suficiente potencia de configuración social como para detenerse a examinarlo.

Malinowski sostuvo que la prohibición del incesto es la clave de la constitución de las sociedades humanas, porque es la norma que distribuye las funciones entre padre-madre, entre progenitores-prole y entre hermanos-hermanas, asegurando el orden social mediante la consistencia de dichas funciones, y asegurando la continuidad social a través de una secuencia ordenada de generaciones, de tal modo que sin dicho orden ninguna sociedad humana sería pensable. En otros términos: la unidad básica de la sociedad humana es la familia, y la prohibición del incesto es la norma que constituye a la familia humana en cuanto tal.

A esta tesis, convencionalmente admitida en la antropología sociocultural, Lévi-Strauss añade que la norma en cuestión, por una parte, reprime un impulso sexual terriblemente fuerte y que, por otra parte, encauza las fuerzas reprimidas hacia las reglas de la exogamia, al intercambio de mujeres, que es el primer intercambio mediante el cual las familias humanas constituyen una sociedad humana.

Al tratar de los instintos y tendencias veremos en qué sentido las normas son represivas y en qué sentido no pueden serlo, y al estudiar la sociabilidad humana veremos cuánto de ella puede explicarse desde la sexualidad y cuánto no. Ahora no vamos a entrar en esas cuestiones. Lo que vamos a examinar es el sentido extrabiológico que esa prohibición adquiere en el plano cultural, sin perder por ello su carácter biológico.

En un amplio estudio sobre las teorías de Lévi-Strauss, F. Tinland señala que la genialidad de su idea consiste en advertir que el cambio de las hijas y hermanas propias por las ajenas, significa la constitución de los complejos sistemas de intercambio de los primitivos, en los cuales la consideración de las mujeres propias como "valor de cambio" las anulaba en cuanto a lo que F. Tinland confesaba no atreverse a llamar "valor de uso"[20].

19. La primera y más clásica obra sobre este tema es la de E. Westermarck, *The history of human marriage*, MacMillan, New York, 1891, y la más difundida en la segunda mitad del siglo XX es la de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., París, 1949. Las observaciones sobre la evitación del incesto en algunas especies animales, las recoge Eibl-Eibesfeldt en *Etología: elementos de estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1974. La inexistencia del tabú del incesto ha sido descrita entre la estirpe real de los Incas americanos y en las estirpes de los faraones egipcios, y sólo es propia de las estirpes reales de esos pueblos. Parece también que el incesto carecía de prohibiciones específicas y era en cierto modo irrelevante en la antigua Persia. En cualquier caso, subyace a todas estas polémicas la cuestión, no del todo aclarada en cada caso, de qué es lo que hay que entender exactamente por *incesto*.

20. Cfr. F. Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier Montaigne, Paris, 1977, pp. 218 ss. En la estructuración de todo este capítulo sigo el esquema de esta obra de Tinland.

Aunque eso no basta para explicar la constitución de los primeros sistemas de intercambios humanos, podría admitirse como válida esa tesis en líneas generales. Pero si se admite que la consideración de la mujer como "valor de cambio" significa la anulación de la misma en cuanto a su "valor de uso", ello implicaría la consideración de la mujer fundamentalmente como "bien fungible". Bien fungible es aquel que al usarlo desaparece, se consume. Pero ello significa una identificación sin residuos entre "mujer" y "virginidad", puesto que la virginidad es justamente lo único que desaparece con el uso, lo que se consume.

La virginidad es un valor estimado en no pocas culturas, pero su significado no es principalmente biológico. Desde el punto de vista biológico, es decir, en orden a la reproducción, es irrelevante que la mujer que se da o se toma esté ya "usada" o no; más aún, desde un punto de vista comercial el que hubiera sido usada y, además, con éxito, podría ser una garantía de que el producto intercambiado "funciona", es decir, una especie de lo que hoy llamaríamos control de calidad (pues, en efecto, en no pocas culturas la esterilidad de la mujer recibida se considera una especie de fraude).

Hay que concluir que probablemente la prohibición del incesto no tiene su fundamento en el intercambio, o no su primordial fundamento, sino que parece más bien tenerlo en el valor otorgado a la virginidad, a que la mujer cedida esté *oficialmente* intacta. Esto sí constituye una rotunda novedad respecto del plano biológico. El "control de calidad" se ejerce de tal manera que parece que la calidad que primeramente se busca es que la "mercancía" esté "nueva", sin estrenar, y, secundariamente, que "funcione" bien.

Pero todavía esto no basta para que la prohibición del incesto esté suficientemente aclarada. Y ello porque la prohibición del incesto no veta solamente el "uso" de hijas y hermanas, sino, más radicalmente todavía, el "uso" de la propia madre, y ahí ya no entra en juego ni la función de intercambio ni el valor de la virginidad.

En su sentido más estricto, la noción de incesto corresponde no a la que usan los antropólogos, sino a la que usa Freud. En sentido estricto, el incesto es la relación sexual de las hijas con su padre y de los hijos con su madre; en un sentido menos estricto, la relación hermano-hermana, y en un sentido más amplio, la relación entre primos, o entre hermanos y primos políticos, etc.

En una especie cuya estrategia reproductora es como la humana, no hay barreras biológicas que regulen el ejercicio de las funciones sexuales reduciéndolas a un tiempo determinado del año, o que las circunscriban a relaciones entre individuos de la misma generación. En realidad, los reguladores biológicos de la sexualidad en el hombre son mínimos, precisamente para hacer posible un tipo de vida social como el descrito en el primer epígrafe de este capítulo. Pues bien, esa vida social no parece posible sin una regulación que estableciera un cierto ordenamiento de la sexualidad, y como ese ordenamiento no puede ser biológico precisamente para hacer posible este tipo de sociedad, tiene que ser extrabiológico o cultural. Desde este punto de vista la tesis de Malinowski parece más ajustada al problema que la de Lévi-Strauss.

Pero hay que tener en cuenta que la mujer no es sólo objeto de intercambio, sino también de rapiña (rapto, etc.) y también de culto, y que cuando es objeto de culto es considerada como *madre fecunda*: la gran diosa madre de todas las

religiones ctónicas. El culto a la mujer-madre es el culto al origen y al fundamento de la vida, lo cual aparece como lo máximamente sagrado porque lo que origina la vida es lo que origina y funda el *ser* en absoluto.

Desde este punto de vista parece más explicable que el intercambio, la donación o el rapto de la mujer, pueda tener carácter ritual, de manera que forme parte del rito el que "la fuente" de la que va a surgir la vida esté "sellada" o esté por estrenar. Y desde este punto de vista resulta también más explicable el carácter religioso de los esponsales.

También en las manifestaciones más arcaicas de la autoconciencia humana, en la memoria más antigua de la humanidad, el origen de la especie humana se concibe en términos de proceso de generación que arranca de los dioses: en la concepción de Hesiodo, el único modo en que algo puede originarse es mediante un acto de generación (generalmente según el patrón de la generación sexual), y este contenido no es excepcional y propio de la mitología griega, sino común a no pocas mitologías: el hombre es de origen divino y surge *por generación*.

Pues bien, en una cierta correlación con el mito de Prometeo, que roba a los dioses su potencia instrumental más excelsa, aparece también en las mitologías el mito de Edipo, que asume o recaba para sí parte del poder generativo de los dioses.

No hay en el mito de Edipo una pretensión deliberada de robo, o, mejor dicho, no hay una pretensión deliberada de *autogeneración*. Donde esto aparece con mayor claridad es en los delirios paranoicos o esquizoparanoides de complejo de Edipo o de complejo de Electra: la pretensión del varón de ser padre de sí mismo uniéndose a la diosa madre, o la pretensión de la mujer de ser madre de sí misma uniéndose a su propio padre-dios[21].

También en la conciencia religiosa de la humanidad esta pretensión se considera como una referencia sacrílega al origen, o sea, una pretensión de dominio del propio origen y del origen del todo en general, y es el veto a esta pretensión lo que constituye el contenido de la prohibición del incesto en el sentido más estricto del término incesto, es decir, en su sentido freudiano.

La prohibición del incesto aparece así, en primer lugar, como una forma de reverencia al origen *de uno mismo*, y en segundo lugar, como una forma de reverencia a lo que va a ser origen de otros seres y que uno mantiene en propiedad. Y en este segundo momento es cuando la prohibición del incesto aparece como uno de los fundamentos del intercambio de la mujer-propiedad.

Hasta qué punto o en qué medida esto se da así en el *sapiens arcaico*, en *h. erectus*, o en *h. habilis*, es algo que por el momento los datos del registro fosil y del registro molecular no permiten determinar.

c) El lenguaje

El estudio del lenguaje desde el punto de vista filogénico y desde el punto de vista evolutivo presenta de entrada una dificultad muy particular, y es que no

---

21. El análisis de los mitos edípicos y de los delirios de tipo edípico ocupa una posición relevante en la obra de C.G. Jung; Cfr. C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Carol, Barcelona, 1980.

existen órganos específicos del lenguaje, de modo que no puede estudiarse cómo han ido evolucionando. Todos los elementos y factores morfológicos y fisiológicos que entran en juego en el lenguaje tienen ya una función biológica distinta: los labios, la lengua, la garganta (incluyendo las *cuerdas vocales*, que no tienen de suyo función *lingüística*, sino *fonética*), los pulmones, y... el encéfalo.

Se puede estudiar la evolución filogénica de todos esos órganos y funciones, y de ese modo se pueden establecer algunas condiciones morfofisiológicas de posibilidad del lenguaje (el bipedismo, las manos, el encéfalo). Análogamente se pueden estudiar algunas condiciones fisio-sociológicas de posibilidad del lenguaje (la familia estable y la cooperación interfamiliar). Pero faltan todavía las condiciones formales de posibilidad: *el logos autoconsciente*.

Cuando se sostiene que el encéfalo es la base anatómica del lenguaje se sostiene una tesis verdadera, pero no tiene exactamente el mismo sentido que cuando se dice que el encéfalo es la base anatómica de la visión o de la audición. El tipo de aprendizaje por el que surge el lenguaje en el encéfalo parece diferir en varios aspectos del tipo de aprendizaje por el que surgen las funciones visuales o auditivas, de las cuales hay muchos precedentes en la escala zoológica.

Si se considera el encéfalo desde el punto de vista evolutivo, mientras más se desciende en la escala zoológica (manteniendo como punto de referencia el *phylum* de los cordados), se encuentra cada vez más desarrollado el bulbo olfatorio y menos las demás funciones sensoriales (comparativamente respecto del bulbo olfatorio). Así, más de la mitad del encéfalo de peces, anfibios y algunos mamíferos es bulbo olfatorio, y la otra mitad corresponde a funciones tactiles, visuales, motoras, etc. Y esto se mantiene así también dentro de la escala de los primates, con la diferencia de que en ellos aparecen además zonas de corteza "adaptativa".

En el *homo sapiens* hay un fuerte incremento de la corteza cerebral "adaptativa", que no parece estar en relación con funciones sensoriales o motoras. "Corteza cerebral adaptativa" es el nombre que Penfield propuso en 1966 para designar la parte de la superficie cerebral que parecía no corresponder a esas funciones concretas[22].

Si se asciende en la línea de los primates hasta el hombre, el incremento de la corteza adaptativa parece estar en correlación con un aumento de la capacidad para las funciones de atención, concentración, capacidad de iniciativa y de respuestas retardadas. En el hombre el incremento de la corteza adaptativa está en correlación con el aumento de los repliegues y se superpone a otras zonas correspondientes a funciones sensomotoras. La corteza adaptativa en el hombre corresponde a una parte amplia de los lóbulos frontales, los lóbulos prefrontales y los parietales.

La capacidad de aprendizaje, tanto en los animales como en el hombre, está determinada, en líneas generales, por la amplitud de la corteza adaptativa, y, en términos más particulares y concretos, por la capacidad para fijar circuitos neuronales dentro de esa zona, que está integrada por las así llamadas *neuronas adaptativas*.

---

22. Cfr. J.Z. Young, *Antropología física*, cit., cap. 35.

Según una estimación que propusiera Jerison[23] la correspondencia entre el número de neuronas adaptativas con el peso total del organismo sería el siguiente:

	Peso del cerebro	Peso del cuerpo	Neuronas adaptativas
1. Gorila	600 grs.	250.000 grs.	3.600 x 10^6
2. Australopiteco	500 grs.	20.000 grs.	4.400 x 10^6
3. H. Erectus	900 grs.	50.000 grs.	6.400 x 10^6
4. H. Sapiens	1.300 grs.	60.000 grs.	8.500 x 10^6

Es decir, en el Australopiteco habría 440.000 neuronas adaptativas por cada dos gramos de peso; en el *H. Erectus* 640.000 por cada cinco gramos de peso, y en el *H. Sapiens* 850.000 por cada seis gramos de peso. Proporcionalmente, la cantidad es mayor en el Australopiteco que en el *Sapiens*, aunque no en números absolutos. En el hombre la cantidad de neuronas adaptativas parece ser más de la mitad del total de neuronas.

Pues bien, este es el *locus* cerebral donde *arraiga* el lenguaje. Que el lenguaje arraiga ahí significa que su surgimiento tiene que ver con esas zonas. En efecto, algunas funciones lingüísticas se relacionan con determinadas zonas de esa corteza adaptativa, como señalara Broca a finales del siglo XIX, pero requieren al parecer un tipo de aprendizaje diferente del requerido para el surgimiento de las funciones sensomotoras en relación con sus correspondientes zonas. Dicho de otra manera: el lenguaje surge en relación con esas zonas si el niño lo aprende porque vive en un *medio lingüístico*, pero no surge espontaneamente en relación con ninguna zona si hay una deprivación de la estimulación adecuada proveniente del medio lingüístico.

Las funciones sensomotoras, que están programadas filogenéticamente, también pueden quedar anuladas irreversiblemente si hay deprivación de estímulos sensoriales adecuados. Pero en el caso de las funciones lingüísticas parece que la correspondencia entre lo aprendido y las zonas corticales con las que ello se relaciona tiene un carácter menos inamovible. Hay una semejanza significativamente mayor entre las funciones sensomotoras del hombre y de los otros mamíferos superiores, que entre las funciones lingüísticas humanas y las funciones de comunicación en esos animales. Puede hablarse de una filogénesis de las funciones sensomotoras, pero no parece que haya una filogénesis del lenguaje humano ni, en sentido estricto, de la cultura humana.

Lenneberg puso de manifiesto que en casos de lesión de zonas corticales relacionadas con las funciones lingüísticas, se producen fenómenos de suplencias, de manera que unas zonas corticales que al parecer no tenían relación con funciones lingüísticas, asumen las relaciones que antes correspondían a las zonas lesionadas[24]. Los fenómenos de suplencia son más amplios que los estrictamente lingüísticos, y parecen referirse más a lo que está más relacionado con el aprendizaje que a lo que está determinado por la programación filogenética.

23. Cfr. J.Z. Young, *Antropología física*, cit., pág. 607.
24. E.H. Lenneberg, *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1982.

Son fenómenos de este tipo lo que ha llevado a pensar que, aunque el lenguaje surja espontaneamente en el cerebro humano, por otra parte el cerebro humano llega a ser *humano* precisamente por el lenguaje, o, en términos más generales, que es la cultura lo que hace que el cerebro humano sea humano. Esta tesis no es específica o exclusiva de la antropología cultural, sino también de la neurofisiología, siendo una de sus formulaciones más conocidas precisamente la de Ramón y Cajal: "cada hombre talla su propio cerebro", que no alude específicamente al lenguaje pero sí al conjunto de actividades y productos que constituyen la cultura humana.

También es ilustrativa de esta peculiar relación entre lenguaje y cerebro el caso del lenguaje escrito: actualmente existe todavía un número considerable de grupos humanos que desconocen la escritura, y, entre los paises más o menos desarrollados, existe un cierto número de analfabetos. Las zonas corticales que parecen estar en relación con el lenguaje escrito son distintas de las que parecen relacionadas con el lenguaje hablado, y en los analfabetos las zonas que podrían estar relacionadas con las funciones de la escritura parecen estar "en blanco" o quizá relacionadas con otras funciones. Pero desde el punto de vista neurofisiológico quizá el cerebro de un analfabeto no se diferencia mucho del de un escritor: es la deprivación de un estímulo lo que produce el analfabetismo, como la deprivación de estímulos visuales puede producir la invidencia irreversiblemente, pero es más fácil aprender a escribir en cualquier momento de la vida que aprender a mirar cuando la deprivación precoz anuló el sentido de la vista.

Así pues, el lenguaje surge en el encéfalo si el niño crece en un medio lingüístico, pero, al parecer, surge en unas condiciones muy determinadas. Se han estudiado poco más de medio centenar de casos de "niños salvajes", es decir, niños abandonados al poco tiempo de nacer, que han sobrevivido bajo el cuidado de animales que los "adoptaban" (en la mayoría de los casos cánidos), y que al ser recogidos nuevamente por el hombre han resultado irrecuperables para el lenguaje. En el mejor de los casos se ha conseguido enseñarles un número no superior a 120 palabras. Parece, pues, que la incidencia del lenguaje y quizá de todos los patrones culturales sobre el encéfalo humano se tiene que producir en el momento en que éste tiene una determinada plasticidad, a saber, la que tiene entre 0 y 2 años. Se supone que durante ese tiempo se consolidan determinados circuitos neuronales en determinadas zonas de la corteza, y que transcurrido ese período sin incidencia del lenguaje y de la cultura, se consolidan otros circuitos que, al parecer, resultan irreversibles e impiden los anteriores. Esto podría explicar que, transcurridos los primeros años en estado salvaje, los niños sean irrecuperables para el lenguaje y, en general, para la cultura humana[25].

En estos casos no ha lugar ningún fenómeno de suplencia porque no hay nada que suplir, no hay nada humano adquirido por el aprendizaje (relacionado con determinadas zonas corticales), y a su vez, algunos fenómenos de suplencia en

---

25. Cfr. L. Malson, *Les Enfants sauvages*, U.G.E., Paris, 1964. También se ha sugerido la hipótesis de que esos niños no son irrecuperables para el lenguaje porque fueron abandonados, sino que, a la inversa, fueron abandonados porque ya eran irrecuperables. De todas formas, aunque esta segunda hipótesis se probara respecto del lenguaje, carece de sentido, incluso como mera hipótesis, respecto de la cultura humana en general.

el hombre llevan a pensar que adquirir algo mediante aprendizaje no consiste sólo en determinados procesos corticales, o en la consolidación de determinados circuitos, que aprender o saber no es solo cuestión de neurofisiología, sino también de psicología, también del logos autoconsciente y del logos inconsciente.

Pero si el lenguaje se da por supuesto en orden a explicar la humanización del cerebro humano, entonces lo que aparece como problema es el origen del lenguaje en estricta correlación con el proceso de humanización mismo.

El tema del origen del lenguaje ha sido abordado desde diversas perspectivas metodológicas y desde diversos presupuestos teóricos. Desde una perspectiva empirista-evolucionista se ha sugerido que el lenguaje surge a partir de elementos fónicos simples asociados onomatopéyicamente con cosas, sucesos o acciones. Esta hipótesis puede explicar en parte la dimensión fonética del lenguaje y algunos aspectos de la semántica, pero parece que resulta inoperante respecto de la sintaxis. A este respecto, Sapir ha objetado que si el lenguaje surgiera por evolución, debería haber unos lenguajes más evolucionados que otros, y debería poder establecerse una jerarquía de lenguajes según fueren más primitivos o más evolucionados. Pero parece que en lo que a complejidad y riqueza fonológica, semántica y sintáctica se refiere, no cabe establecer diferencias entre los lenguajes de los pueblos más primitivos y los más recientes, según sostiene Chomsky en la misma línea de lo que apuntara Sapir: no hay unos lenguajes más complejos o más difíciles de aprender que otros: un niño tarda el mismo tiempo en aprender cualquiera de los idiomas existentes si nace en el seno de esa comunidad lingüística[26].

El problema más complejo a la hora de abordar el origen del lenguaje parece no ser la fonética, ni la semántica, sino la sintaxis. Desde este punto de vista el problema en cuestión guarda cierta analogía con el del origen de los tipos de organización en la escala zoológica: si lo que tiene "ventaja adaptativa" o funcionalidad vital es un órgano completo (por ejemplo, el ojo) y no una parte de él (por ejemplo, la córnea), lo que se trata de explicar es el todo sistemático que es lo que tiene sentido (funcionalidad) y no una parte de él.

El lenguaje cumple una función comunicativa entre los hombres y de designación de lo real sólo en virtud de las leyes del lenguaje, y especialmente en virtud de la sintaxis. Las palabras pueden expresar, significar cosas, sucesos, acciones, en virtud de unas determinadas leyes según las cuales dichas palabras se articulan entre sí formando frases, que a su vez se articulan entre sí. Esas leyes no se puede decir que sean en la actualidad plenamente conocidas (menos aún el proceso de su génesis), y sin embargo están operando desde el principio y a un nivel inconsciente, porque cuando alguien aprende a hablar, ya sea ahora o remontándose hacia el paleolítico todo lo que se quiera, lo que sabe es hablar, pero no gramática.

Chomsky y el estructuralismo contemporáneo tienden a pensar que hay unos universales del lenguaje y unas estructuras básicas del lenguaje que aparecen de golpe y que entonces, y sólo entonces, el universo entero se vuelve significativo, o, mejor dicho, emerge entero el universo de las significaciones.

---

26. Cfr. E. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1949. Cfr. N. Chomsky, *Lenguaje y el entendimiento* Seix y Barral, Barcelona, 1973.

Desde luego, el conocido caso de Helen Keller, y el modo súbito en que a partir de un determinado momento aprendió a hablar, induce a pensar en un acontecimiento de ese tipo. Hay un caso menos conocido, descrito por Jespersen hacia 1920 y retomado recientemente por Eibl-Eibesfeldt (que parece aceptar las tesis de que no hay una filogenesis del lenguaje humano): dos niños aislados de todo medio lingüístico pero no de todo medio sociocultural (criados y educados por su abuela sordomuda), desarrollaron o "inventaron" espontaneamente su propia lengua, con una fonética y una semántica conocida solamente por ellos, y una estructura sintáctica no conocida por nadie[27].

Pues bien, es precisamente en virtud de este tipo de fenómenos y en virtud de la homogeneidad básica entre todas las lenguas que permite traducir de unas a otras, por lo que N. Chomsky ha hablado de universales del lenguaje *innatos* en referencia explícita a la concepción cartesiana de las *ideas innatas*.

En efecto, estos fenómenos inducen a pensar en lo que Descartes denominó *ideas innatas*, en la teoría tomista de los hábitos que se adquieren con un único acto (hábito de los *primeros principios* y noción de *ente*), o en la tesis leibniciana de que "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, *excepto el intelecto mismo*". Parece como si en unos determinados procesos el *Nous* entrara en ejercicio y emergiera un universo inédito hasta entonces: el del sentido, el de la universalidad, o el de la trascendentalidad, y como si el intelecto generase, "de espaldas" a la conciencia, unas leyes que permitiesen a esta articular y expresar los contenidos que va adquiriendo, y emerger ella misma como conciencia.

Con la referencia al *Nous*, se entra ya en la consideración de las *condiciones formales* de posibilidad del lenguaje y de los universales del lenguaje. El *Nous* no es del orden de lo biológico, sino más bien del orden del espíritu, al que en parte pertenece también ese "elemento" último de la psique humana que hemos denominado el *yo*, y del que nos ocuparemos más adelante.

La comparecencia del intelecto en acto es lo que hace posible también la comparecencia del yo, es decir, la constitución de una *intimidad subjetiva* de máxima amplitud, de una subjetividad que se pueda llamar propiamente humana.

La tesis de que es precisamente el universo de significaciones, el lenguaje, lo que constituye al hombre como una subjetividad propiamente humana ha sido formulada de un modo radical por el estructuralismo, y en particular, por Benveniste. Su tesis es que el hombre en tanto que subjetividad se constituye como tal en virtud del juego lingüístico, de tal manera que los pronombres personales "yo", "tu", no son referenciales (carecen de referente, de algo real a lo que se

27. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*, cit. De los diversos libros en que Helen Keller relata su vida o episodios clave de ella, los más relevantes en relación con el tema aquí tratado son *The Story of My Life* (1904) y *Anne Sullivan Macy*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1963. Hay varias ediciones en español de estas obras y de algunas otras suyas, y hay versión cinematográfica de la vida de Helen Keller. Hay también una versión cinematográfica, debida a Truffaut de la vida de Victor de L'Aveyron, el primero de los niños salvajes estudiado sitematicamente (por Jean Itard) siguiendo fidedignamente su relato recogido por L. Malson en la obra citada anteriormente.

refieren), pero sí significativos en cuanto que adquieren sentido en virtud de la función que desempeñan en el universo de discurso. Dicho drásticamente: "la subjetividad no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje"[28].

Por supuesto, la intimidad subjetiva de Helen Keller no se constituye existencialmente como una intimidad humana hasta que descubre el universo de las significaciones, y la de los niños salvajes anteriormente mencionados, nunca, pero ello no autoriza a afirmar que sin ese acontecimiento no puedan considerarse de ningún modo seres *humanos*, individuos de la especie *h. sapiens* moderno. El lenguaje no puede tener tanta omnipotencia constituyente en el orden esencial como Benveniste le atribuye: el *Nous* y el *yo* no pueden ser constituidos en el orden esencial por el lenguaje, porque el lenguaje los requiere como condiciones formales de posibilidad de él mismo.

La analogía que puede establecerse entre la génesis del lenguaje en los casos que hemos considerado y los primeros individuos de la especie humana es más bien debil, porque en casi todos los casos mencionados la génesis del lenguaje tiene lugar en el seno de una cultura ya constituida, pero en los primeros individuos a la especie humana hay que pensar la génesis del lenguaje como siendo *a la vez* génesis de la cultura humana.

Se puede suponer, como propusiera G.B. Vico, que el trueno fue la primera *palabra* y el cielo el primer interlocutor, la incorporación el primer ademán o el primer gesto, y el miedo reverencial el primer género de conducta[29].

Se puede suponer también, como sugiere A. Gehlen[30], que el juego del balbuceo pudo articularse con otras acciones lúdicas y con una serie de pulsiones afectivas, por medio de representaciones imaginativas que integraban esos tres factores (elemento fónico, pulsión afectiva y acción realizada-realizable), dando lugar así a las palabras, que constan de una representación imaginativa de una cosa, un suceso o una acción, por una parte, a la que se le asocia un elemento o una articulación de elementos fónicos reproducibles por la voz humana. Y se puede suponer que las palabras no surgen aisladas sino en conjuntos significativos (frases y conjuntos de frases) que designan un suceso complejo o una actividad compleja realizada o realizable en virtud de la cooperación de diversos individuos[31].

Puede admitirse también, como sugiere Piaget[32], que las reglas por las que se rige la conducta de cooperación entre los individuos para la realización de las actividades más diversas, son determinantes en orden a la génesis y constitución del lenguaje.

---

28. E. Benveniste, *Problèmes de Linguistque générale*, vol. I, Gallimard, Paris, 1966, pág. 262. Cit. por F. Tinland, *op. cit.*, pág. 396.
29. G.B. Vico, *Scienza Nuova*, parágrafo 377.
30. Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, cit., caps. 19, 20 y 21.
31. Este es también el punto de vista de G.H. Mead; cfr. *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
32. Cfr. J. Piaget, *Las operaciones lógicas y la vida social*, en *Estudios sociológicos*, Ariel, Barcelona, 1977.

En cualquier caso, es decir, en todas esas hipótesis, lo que hay de común es la suposición de que lo que acontece es la emergencia de un universo de significaciones universales y, con ella, la constitución de la intimidad subjetiva en el orden existencial.

El lenguaje pertenece a la esencia del hombre, pero la realización de la esencia, o sea, la existencia, tiene lugar como *acción humana*, como seriación de *acciones humanas*. Por eso no se puede decir que, en el orden existencial, el lenguaje constituya al hombre o el hombre constituya al lenguaje. En el orden existencial el hombre se constituye a sí mismo mediante su propia actividad, y el lenguaje es su propia actividad, o, mejor dicho, su actividad más propia. Por eso si se puede decir, como hace Heidegger, que el hombre habita en el lenguaje o *es* en el lenguaje, y que el ser se *revela* o *es* en el lenguaje. El sujeto-nous y la palabra se copertenecen porque el hombre y la acción humana (aquella que se realiza desde un principio intrínseco y con conocimiento del fin), se copertenecen.

Pero la *acción humana* definida así, como aquella que se realiza desde un principio intrínseco con conocimiento del fin, es rotundamente reflexiva: porque se posee en su principio y porque, precisamente por eso, puede ser referida a una pluralidad de fines dados o a fines *inventados*.

Pues bien, así es como puede definirse *lo artificial*, como la *reflexión de lo natural sobre sí mismo mediada por el intelecto*. El intelecto es lo que permite la reflexión de la naturaleza sobre sí misma, en virtud de lo cual la naturaleza puede ser llevada más allá de sí misma, y eso es precisamente el arte, el artificio.

El utensilio es una peculiar reflexión de las fuerzas físicas de tal manera que éstas quedan asumidas en la universalidad de lo objetivo y articuladas en procesos indefinidos, o bien en procesos cuyos fines vienen propuestos desde la intimidad subjetiva humana.

La prohibición del incesto es una peculiar reflexión de la fuerza biológica-generativa, en la que también ésa queda asumida en la universalidad del espíritu y referida a fines que el espíritu mismo propone. Aquí la ley que el espíritu libre se propone a sí mismo es un *deber* porque el deber es el único tipo de necesidad que la libertad admite. Y el fin propuesto en la prohibición del incesto es, desde un punto de vista ontológico, limitar la reflexión de la fuerza generativa mediada por el espíritu, según el límite que el espíritu humano mismo tiene para su propia reflexión, a saber: la reflexión del espíritu humano sobre sí mismo tiene como límite la imposibilidad de constituirse como *causa sui*, y eso es lo que la prohibición del incesto veta en el orden biológico (si se entiende el incesto en sentido freudiano).

El utensilio es artificio en tanto que reflexión, y la prohibición del incesto también. Y el lenguaje y los diversos tipos de lenguaje son artificio en tanto que constituyen la reflexión del logos del cosmos sobre sí mismo, y la reflexión del logos del cosmos sobre sí mismo es ya *logos autoconsciente* o *autoconciencia humana*, y es *ciencia*.

El cosmos tiene leyes, logos, razón, pero no lo sabe, no tiene conciencia de ello. Cuando aparece el hombre surge, junto a un logos que no tiene conciencia (el del universo), una conciencia que no tiene logos (la del hombre), y por tanto una conciencia que se humaniza conforme empieza a tener logos, es decir, cuan-

do aprende a hablar y habla. El lenguaje en todas sus formas, desde el lenguaje ordinario hasta los lenguajes científicos más depurados, es el modo en que la conciencia va haciéndose con el logos del cosmos, y el modo en que el cosmos entero va siendo asumido por una conciencia, y eso es lo que puede llamarse historia de la humanidad.

Pero si el intelecto permite la reflexión de la naturaleza sobre sí misma de tal modo que ésta puede ser llevada más allá de sí misma, lo que no puede es desprenderse de ella y dejarla atrás abandonada, porque entonces la reflexión carece de contenido y no se da lugar a artificio alguno, sino a la pura abstracción vacía, y se vuelve a una conciencia carente de logos. Si la autoconciencia humana pretende la reflexión absoluta, la realización de la *causa sui* en el plano de la pura autoconciencia, el resultado es *lo inefable*, pero no la inefabilidad del todo, sino la inefabilidad de la nada.

Esto quiere decir que el lenguaje, en tanto que reflexión, no es ni puede ser una reflexión absoluta, sino que tiene límites. De esto nos ocuparemos al tratar del logos, del lenguaje y de la autoconciencia humana. Ahora interesa señalar el modo en que curiosamente el lenguaje reproduce la síntesis de materialidad y espiritualidad que caracteriza al ser humano.

El lenguaje es material en cuanto que está distendido espacio-temporalmente, y por otra parte tiene las características que han sido definidas como propias del espíritu: la infinitud y la reflexividad. El lenguaje es infinito en cuanto que puede nombrarlo todo, puede *aprenderlo* todo: todo lo que hay e incluso lo que no hay. Y es reflexivo en cuanto que se nombra o se dice a sí mismo: lo que es el lenguaje se expresa también en el lenguaje.

Pero la reflexividad del lenguaje, como la del hombre, no es absoluta: el lenguaje puede reflexionar sobre lo que expresa sólo si realmente lo expresa, pero si no, no. Puede reflexionar sobre lo que *puede expresar*, pero haciendo presente y efectiva de algún modo esa posibilidad (por ejemplo, las diversas propuestas de *mathesis universalis*). Y es que una reflexión absoluta es incompatible con una infinitud *potencial*.

La infinitud del intelecto humano y la indeterminación de la existencia humana es potencial, y solo se puede reflexionar sobre ella después de haber conocido, o después de haber realizado la existencia. La reflexión cognoscitiva, en tanto que conocimiento, es ineficaz en el orden real, como ya se ha dicho; lo que tiene eficacia real es la acción vital, cuyo grado de reflexión es menor que la del intelecto. La articulación entre acción vital y reflexión es lo que hace posible el incremento del saber, del aprendizaje, o lo que es lo mismo, el progreso histórico.

La articulación entre acción vital y saber puede afirmarse que la hay cuando hay utensilios de determinada complejidad, cuando hay normas éticas, jurídicas y sociológicas de determinada reflexividad, y cuando hay un lenguaje de una determinada amplitud. Cuando eso se da entre los individuos de una determinada especie, puede decirse que en ellos empieza la historia de la humanidad. El ritmo de despliegue de esa historia es ya un tema distinto del de la antropogénesis.

Capítulo VII

CORPORALIDAD Y SENSIBILIDAD. BASES DE LA ESTETICA

1. LA CORPOREIDAD

Si se quisiera formular una primera definición o descripción de lo que es un cuerpo tomando como referencia el uso ordinario del lenguaje, o de un modo más académico, el diccionario de la Real Academia de la Lengua, obtendríamos una serie de características tales como la ocupación de un lugar en el espacio, peso, cohesión, etc. Algunas de estas características, como la distensión espacial y temporal, son indiscerniblemente geométricas y físicas, o bien específicamente geométricas, puesto que la geometría se hace cargo de ellas y las define bien, como son la extensión, la figura, el número, el reposo y el movimiento. Otras son específicamente físicas y no pueden definirse en el ámbito de la geometría, como el peso, la temperatura, la densidad, etc. Y otras, finalmente, son geométricas, físicas y biológicas, o bien específicamente biológicas como la organicidad: se dice que un cuerpo que es *orgánico* cuando sus partes son heterogéneas entre sí y cumplen funciones diferentes a beneficio de la unidad del cuerpo.

Aquí vamos a entender por *cuerpo* una realidad con características específicamente físicas (es decir, una realidad *material*) y con características específicamente biológicas (es decir, una realidad material *viva*).

Un cuerpo físico tiene diversos aspectos que son estudiados por diversas ramas de la física: la mecánica estudia la gravedad, el peso, determinados tipos de fuerza; la termodinámica estudia la temperatura y otros tipos de movimientos y fuerzas que se producen en función de las diferencias térmicas, y así con las demás ramas de la física. Un cuerpo vivo es aquel cuyo principio activo de formalización, que se ha denominado *psique*, tiene las peculiaridadses de actividad y reflexividad que ya han quedado señaladas en páginas anteriores.

Por otra parte un cuerpo *vivo*, en cuanto que es *orgánico*, consta de partes heterogéneas, cada una de las cuales cumple una función diversa de las restantes. Desde el punto de vista de la pluralidad de las características físicas irreductibles entre sí, puede verse la organicidad del cuerpo vivo como una especialización de las partes en función de esa pluralidad de características. Así, la función o ac-

tividad mediante la que un cuerpo vivo capta su propio peso o el de otro cuerpo no es la misma mediante la cual siente calor o frío, y esta diferencia está en correlación con la diferencia entre energía gravitatoria y energía físico-química.

Incluso en el caso de que la física lograra reducir a unidad la pluralidad de fuerzas actualmente admitidas como elementales y —por el momento— irreductibles, esa unidad se lograría en el plano de la ciencia y, por tanto, en el de la conciencia intelectual, pero eso no alteraría para nada su irreductibilidad en el plano de las funciones orgánicas.

A su vez, si las funciones psíquicas de captación de la gravedad y la temperatura son heterogéneas, el que *un cuerpo vivo* capte de algún modo el peso y la temperatura como cualidades del *mismo* cuerpo implica una función psíquica que pueda captar a la vez ambas cualidades. Esto significa que la pluralidad de funciones psíquicas se integran unas en otras, de forma que en el "vértice" de esa pirámide de funciones (independientemente de las características de ese "vértice", si lo hubiera) se daría algo así como la unidad del organismo, y, con la unidad de éste, la unidad *viva* o *vivida*, de la pluralidad de cualidades físicas irreductibles entre sí.

Este principio explicativo es el que presidía la antigua psicología de las "facultades" y el que preside también en buena medida la actual psicología fisiológica y la psicología cibernética. La correlación o correspondencia entre cualidades físicas irreductibles y partes orgánicas o funciones psíquicas heterogéneas, se expresaba en la tradición aristotélica tomista diciendo que las facultades se especifican por sus actos y los actos por sus objetos. Como es natural, aquí no se va a examinar la cuestión de si existe una "facultad de la psique" para captar el peso y otra para la temperatura; basta con señalar el modo en que la filosofía antigua y medieval se ocupó de estas cuestiones.

Pues bien, si los cuerpos vivos son cuerpos físicos, y vida significa reflexión en los términos en que quedó señalado en páginas anteriores, se puede decir que para un *cuerpo físico, estar vivo* significa *sentir* sus propiedades físicas empezando por las más elementales, a saber, el peso y el calor-frío. Y puede decirse que de algún modo los organismos unicelulares elementales tienen al menos ese grado de sensibilidad.

Así pues, cabe decir que en el *cuerpo vivo* los aspectos de la relaidad física, la gravitación y la temperatura, por ejemplo, a través de determiandas mediaciones fisiológicas *saben de sí*, o que son "autoconscientes", puesto que un cuerpo vivo es una realidad física, material. Y también desde este punto de vista puede verse la inmaterialidad como rasgo esencial de lo psíquico: lo psíquico es la reflexión, mediada por los procesos fisiológicos, de lo físico sobre sí mismo. Que un cuerpo físico sienta su propio peso quiere decir que "sabe" de su gravitación, que la gravedad "se siente a sí misma" en ese cuerpo, pero, como resulta obvio, la reflexión de lo físico sobre sí mismo ya no es algo físico, pues carece de sentido decir que un cuerpo físico, por sentir su propio peso o al sentirlo, pese más. Y, de otra parte, carece de sentido decir que lo que la psique sienta sea el peso de su acto de sentir, puesto que el acto de sentir no pesa nada. La psique, en tanto que principio vital activo es reflexiva, pero no es la reflexión de ella sobre sí misma, sino la reflexión del cuerpo físico, mediante los procesos fisiológicos.

Después de esto puede decirse, de manera que resulte comprensible, que la pregunta acerca de qué es y cómo es ese saber de sí del cuerpo es la pregunta por la *sensación*, y, en general, por la *sensibilidad*.

Entre los diversos puntos de vista desde los que se puede estudiar la sensibilidad, los que aquí interesan más son tres: a) el punto de vista de la fisiología, b) el punto de vista de la psico-física y c) el punto de vista de la fenomenología. Se trata de averiguar si esa parte de la sensibilidad que son los exteroceptores (los llamados "cinco sentidos": vista, oído, olfato, gusto y tacto) captan suficiente y adecuadamente los diversos aspectos de la realidad física, o, dicho de otro modo, cuál es el alcance de la reflexión de la realidad física sobre sí misma.

a) En el campo de la fisiología se acepta convencionalmente que los estudios sobre la sensación se inician con Müller, quien formuló la *ley de la energía específica de las fibras nerviosas*. Según dicha ley, la cualidad sensible que se siente no depende de la energía física externa que incide sobre el receptor orgánico (ondas luminosas, sonoras, etc.) sino de la energía específica de los receptores orgánicos. Así, si se estimula de un modo inadecuado la función visual (por ejemplo, dando un golpe en el ojo incluso con el párpado cerrado) el resultado que se produce es una sensación visual, y lo mismo con los demás órganos.

Aunque desde los estudios de Müller hasta el momento actual la investigación sobre los receptores ha avanzado mucho, hay en su planteamiento una cuestión de permanente interés filosófico.

La ley de Müller parecía confirmar, en el plano empírico, la tesis kantiana de que lo que el sujeto capta depende más de su propia estructura subjetiva que de la realidad externa, pero también podría entenderse como una confirmación de la tesis tomista de que los sentidos son "especializaciones" del "alma sensitiva".

Por otra parte, la ley de Müller ha recibido una cierta refutación desde el campo de la fisiología comparada, pues en las diversas especies animales los órganos sensoriales están menos o más especializados y adaptados a la energía de los estímulos externos del medio en que viven. Dicho de otra manera, hay una evolución de los sistemas de receptores en la escala zoológica en el sentido de un ajuste cada vez mayor entre receptores específicos y estimulos externos adecuados como ha puesto de manifiesto K. Lorenz[1]. Por otra parte, aunque un estímulo mecánico en el ojo, o en el nervio óptico, produzca sensaciones visuales, es también muy cierto que el ojo "ve" mejor cuando mira unos objetos iluminados que cuando lo golpean, al menos el ojo humano: la estimulación luminosa es la más adecuada para ese receptor, y no la estimulación mecánica.

Con todo, cabe decir que Müller tiene razón en cuanto que, ciertamente, hay una especificidad de los receptores, pero eso no quiere decir que la luz "dependa" del nervio óptico: la luz es *de suyo* lo que es.

Lo que sí depende del receptor óptico es el modo en que se capta la luz. Los receptores de una medusa, una mosca y un hombre, por ejemplo, la captan de manera diferente. En una medusa la adecuación entre estímulo luminosa y re-

---

1. La crítica de K. Lorenz a Kant va en la línea de señalar que lo que el filósofo llama los *a priori* del sistema cognoscitivo humano son, en realidad, los *a posteriori* de la especie, o sea, lo adquirido en el proceso de evolución del sistema nervioso. Esta crítica alcanza sólo enparte al planteamiento kantiano. Cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, Alianza, Madrid, 9.ª ed., 1981, pp. 108-118.

ceptor visual es menor, y en el hombre es máxima. Vivir la luz "tactilmente" (como los vegetales) o visualmente, depende de los receptores, no de la luz, pero la realidad de la luz, lo que la luz es de suyo, se vive más mientras de más maneras diferentes se capte.

Por su parte, Lorenz tiene razón cuando señala que hay una concordancia cada vez más perfecta entre sistema sensorial y mundo exterior. Desde el punto de vista de una filosofía del cuerpo, la misma tesis podría expresarse diciendo que a medida que se asciende en la escala de la vida el cuerpo va estando cada vez más abierto al cosmos, a la pluralidad de aspectos de lo físico, o bien que el cuerpo es cada vez más reflexivo (más "espiritual", si se quiere), o también que cada vez más realidades físicas o aspectos de ellas son "autoconscientes". En esta perspectiva es en la que se sitúan los análisis de Hegel sobre la filosofía de la naturaleza o sobre la corespondencia entre formas naturales corpóreas y vida "subjetiva" de los cuerpos orgánicos.

b) La psico-física, que se considera iniciada por E.H. Weber (1795-1878) y Th. Fechner (1801-1887), aborda el estudio de las correlaciones —generalmente cuantificadas— entre lo físico y lo psíquico. Tales investigaciones se iniciaron con el estudio de la intensidad mínima que ha de tener un estímulo (cantidad de energía física) para que produzca una sensación (cualidad sensorial sentida, acto psíquico), y sobre el aumento mínimo que ha de tener un estímulo físico para que se capte un aumento de la intensidad de la sensación, y se fijaron así la noción de *umbral absoluto* (mínimo y máximo) y la de *umbral diferencial* de la sensibilidad[2].

En términos generales puede decirse que el ámbito de la psico-física es el de la cuantificación métrica de las cualidades físicas y su recepción en el plano de lo psíquico. Aquí la cuestión filosófica clave es cómo y por qué un fenómeno físico da lugar a un fenómeno psíquico, cómo y por qué se produce la sensación, la reflexión de lo físico sobre sí mismo, o, en términos máximamente generales, cómo es posible para un cuerpo estar vivo.

La psico-física propiamente no se ocupa de esta cuestión filosófica, pero sí de las proporciones y ajustes entre lo físico y lo psíquico y, por consiguiente, de la cuestión de las armonías posibles de lo físico en lo psíquico.

c) El punto de vista de la fenomenología es aquel en el que se consideran los fenómenos tal y como aparecen o son dados *inmediatamente* a la conciencia. Si lo que se trata de analizar es el cuerpo, se trata de examinar los modos en que el cuerpo, el cuerpo propio, es dado a la conciencia. Obviamente el modo primordial y fundamental es lo que en el lenguaje ordinario se llama el tacto, y que comprende una gama muy heterogénea de sensaciones. En el lenguaje científico están diferenciadas y reciben nombres más diferenciados y específicos. Sherrington llamó *exteroceptores* a los receptores que captan la realidad exterior al organismo, *propioceptores* a los que captan todo lo relacionado con el *movimiento*, y que han pasado a llamarse receptores *cinestésicos*, e *interoceptores* o receptores

---

2. Cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., pp. 118-128.

cenestésicos a los que captan la sensibilidad visceral difusa —preconsciente o inconsciente en buena parte— y quizá en alguna medida la sensibilidad afectiva. Estos términos y sus referentes han sido oscilantes en las publicaciones fisiológicas y psicológicas, pero parece que se han impuesto los términos señalados[3].

El cuerpo puede ser considerado desde el punto de vista de la exterioridad objetiva (que es el punto de vista de la anatomofisiología), desde el punto de vista de la interioridad subjetiva (que es el punto de vista fenomenológico), desde el punto de vista de la interioridad objetiva (que es el de la ontología, en el que el cuerpo aparece como substancia) y desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva o de la exteriorización de la subjetividad, que es el de las expresiones culturales.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, el cuerpo propio es dado a la subjetividad como sensibilidad cinestésica y cenestésica, es decir, como fuerzas físicas y disposiciones para la acción en un medio físico y sobre realidades físicas, y así el cuerpo propio es vivido por cada nimal de modo diferente según su dotación sensitiva, y por el hombre de modo distinto a todos los demás animales. La intimidad substancial constitutiva del organismo viviente, es acogida en la intimidad subjetiva (cognoscitiva) en grados diversos que van de menos a más desde los animales inferiores a los superiores, y en grado máximo en el hombre.

De este modo, por el conocimiento no es solamente interiorizado el mundo exterior, sino que, además, es articulado con el cuerpo propio en tanto que "interior", pues esa es la única manera en que el cuerpo propio puede ser vivido. Y de esta manera, precisamente en cuanto que el cuerpo propio es *a la vez* exterior e interior, es la mediación adecuada entre la psique y el mundo físico.

La organicidad del cuerpo, con sus grados de complejidad creciente y diversificada, puede entenderse como el modo en que la pluralidad de dimensiones irreductibles de lo físico (de lo distendido en la espacio-temporalidad) puede integrarse en unidades que, naturalmente, no son físicas, sino vivas. Y así, puede decirse que el cuerpo, *en tanto que orgánico* es la mediación entre lo físico y lo psíquico.

Al llegar a este punto es cuando cabe plantearse la posibilidad de que el hombre tuviera otro cuerpo más adecuado, o mejor, o, en general, la de que la escala de los cuerpos orgánicos pudiera ser de otra manera. ¿No cabría una mejor articulación o mejor mediación entre el espíritu y la materia que el cuerpo humano?, ¿está suficientemente bien hecho el cuerpo humano para captar la totalidad del cosmos según la amplitud entre umbrales mínimos y máximos de sus funciones cognoscitivas y, en general, vitales?

No es infrecuente en la historia del arte encontrar artistas que se han formulado preguntas de este tipo, y que han soñado con escalas cromáticas radicalmente nuevas y completamente distintas de las existentes, o con combinaciones sonoras jamás intentadas, o, en general, con experiencias inéditas de realidades nuevas. También experiencias de ese tipo es la que proporcionan los alucinó-

---

3. Otra de las formas de clasificar los receptores se basa en la clase de estímulos que registran, y según ese criterio se dividen en *mecanoceptores, quimioceptores, fotoceptores* y *electroceptores*. Cfr. J.L. Pinillos, *op. cit.*, pp. 133-138. Agradezco a mi colega el profesor Diego Mir Jordano sus explicaciones y aclaraciones sobre la nomenclatura y funciones de los diversos receptores.

genos, y quizá sea por eso por lo que algunos artistas han recurrido a ellos. En cualquier caso, si los umbrales perceptivos del organismo humano se alterasen, la realidad captada, el mundo, presentaría un aspecto bastante diferente.

También casi desde los comienzos de la historia de la filosofía, se ha planteado la cuestión de si la corporalidad humana es la forma adecuada de existencia para un espíritu como el humano.

Esta cuestión tiene dos enfoques posibles: uno que podríamos llamar "estético-valorativo", y que apunta a la máxima belleza que un cuerpo como el humano puede representar o expresar, y otro que podríamos llamar "analítico-funcional", y que apunta a la eficacia con que puede funcionar un cuerpo con esa estructura en orden al logro de los objetivos que le son propios. Por supuesto, belleza y funcionalidad no se excluyen de suyo, pero su mutua implicación tampoco parece inmediatamente evidente.

Como es sabido, desde el enfoque funcional es Platón quizá el primer filósofo que valora negativamente el cuerpo humano como inadecuado al alma, aunque no lo valora así desde el punto de vista estético. En líneas generales, la mayoría de los filósofos valoran positivamente el cuerpo desde el punto de vista funcional, como por ejemplo Santo Tomás, que lo considera como lo que más naturalmente corresponde a un alma intelectiva raciocinante[4], o Kant, que mantiene la misma tesis en confrontación con hipótesis sobre otros cuerpos posibles[5], y algunos filósofos lo han valorado positivamente unificando los dos enfoques, como Hegel, que considera el cuerpo humano (particularmente tal como lo representa la escultura griega: venus de Milo y canon de Policleto) como la suprema expresión física del espíritu[6].

El cuerpo es aquello por lo cual se da la inserción del hombre en el cosmos y en virtud de lo cual se produce la interacción hombre-cosmos, la acción física humana sobre la realidad física. Sin el cuerpo el hombre quizá podría vivir intelectivamente el universo, pero no lo sentiría. Y lo siente precisamente mediante las funciones cognoscitivas capaces de captar los diversos aspectos de la realidad física. Esas funciones cognoscitivas son, por supuesto, funciones del organismo, órganos, que pueden ser impresionados o estimulados por la realidad física dentro de unos límites (lo que antes se ha llamado *umbral mínimo* y *umbral máximo*). Por eso si la intensidad del estímulo cae fuera de los umbrales por defecto o por exceso, o bien no se capta nada o bien el órgano puede resultar dañado o incluso destruído.

Esto pone muy claramente de manifiesto hasta qué punto la psique de cualquier organismo viviente, formaliza una realidad física y constituye un cuerpo físico, que está en relación con los demás cuerpos físicos y se rige por las mismas leyes físicas que ellos, pero teniendo la capacidad de vivir cognoscitivamente (de sentir) una gama más o menos amplia de fenómenos físicos.

Los cuerpos vivos pueden, pues, según su complexión, sentir más o menos fenómenos físicos y habitar en medios físicos (en nichos ecológicos) que no exce-

4. Cfr. Sto. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 76, a. 5, c.
5. La hipótesis sobre otros cuerpos posibles se refiere a la configuración corpórea de los habitantes de otros planetas. Cfr I. Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Juarez, Buenos Aires, 1969
6 Cfr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 558.

dan en mucho los umbrales mínimos y máximos de todas y cada una de sus funciones orgánicas. La correspondencia, según estos criterios, entre la totalidad de estímulos físicos y el organismo, o entre una especie de estímulos físicos y los receptores correspondientes (por ejemplo entre conjunto de sonidos y oído) es lo que cabe denominar *armonía* y también *belleza*, y lo que es vivenciado psíquicamente como placer, agrado o bienestar, tanto por parte del hombre como de los animales. Y desde este punto de vista coinciden en expresar lo mismo la definición objetiva de belleza como "esplendor de la forma" y la subjetiva de "lo que percibido agrada". Las formalizaciones pueden ser más o menos armónicas y, en función de ello, más o menos "esplendorosas" y más o menos "agradables".

También en este caso el hombre parece ser el animal con más variabilidad de umbrales y el que mayor combinación de estímulos admite. Por eso es el animal que tiene más conocimiento sensible, el que puede acomodarse a medios físicos más diversos, y el que puede vivenciar la *armonía* de un mayor número de combinaciones diversas de estímulos, o sea, el que más puede gozar sensiblemente del cosmos.

Por supuesto, ello es debido a que todas las funciones orgánicas del hombre están penetradas de la amplitud (de la apertura a la infinitud) del intelecto, y por eso se dice que el organismo humano es de una plasticidad biológica máxima, que cabe denominar, como se ha señalado anteriormente, racionalidad del cuerpo o espiritualidad del cuerpo.

Desde la posición "medial" del cuerpo humano, la psique humana puede vivir unitariamente la armonía de las armonías que pueden darse en los diversos aspectos de lo físico y que pueden ser captadas por las diversas funciones orgánicas. Si se acepta la definición aristotélica de placer como "el ejercicio de la disposición natural sin trabas"[7], y en la medida en que el palcer se produce cuando no hay disarmonía entre lo físico y lo orgánico, la subjetividad humana puede experimentar una sinfonía de placeres y gozos, en la cual acontece, o, mejor, en la cual consiste la verdad y la belleza del cosmos, si se acepta la definición de belleza como "splendor veri", el esplendor de la verdad[8].

Lo que las realidades físicas son y lo que pueden llegar a ser para una subjetividad orgánica, puede ser vivido placentera y gozosamente en las funciones nutritivas, reproductivas, sensitivas, perceptivas, etc., según la sensibilidad táctil, gustativa, olfativa, auditiva y visual, de manera que en la unidad de ellas tenga lugar la reflexión del cosmos sobre su propia armonía, en lo cual puede decirse que consiste la verdad del cosmos.

Así pues, puede decirse que el cuerpo humano es el "lugar físico" en el que acontece la verdad del cosmos, si se toma la definición de verdad como reflexión, y desde este punto de vista puede decirse que el cuerpo humano es lo más adecuado para el espíritu según un enfoque analítico-funcional.

Pero la funcionalidad del cuerpo y su belleza, aunque no se implican de un modo inmediatamente evidente, tampoco son ajenas entre sí. Puede discutirse la tesis hegeliana de que lo máximo que da de sí el espíritu expresándose en la

---

7. Aristóteles, *Etica a Nicómanco* VII, 12; 1153 a 15.
8. Cfr. Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 27, a 1 ad 3.

materia sean la venus de Milo y el canon de Policleto; puede sostenerse que son expresiones más plenas todavía la venus de Willendorf o la venus del espejo, puesto que no es evidente la superioridad de la armonía en sentido clásico (griego) sobre la armonía en su sentido paleolítico, romántico o expresionista. Pero es menos discutible la tesis de que la máxima expresión del espíritu en la materia es el cuerpo humano si se mira desde su sentido negativo contrario. En efecto, como señala Cencillo ninguna realidad física produce tanta sensación de pena, miedo, repugnancia o terror como un cuerpo humano mutilado, deforme, enano, roto, descompuesto, etc., ningún organismo vegetal o animal, y, mucho menos, ningún cuerpo físico inerte[9].

Ello significa que el cuerpo humano tiene una exigencia de plenitud más alta que ningún otro, y por eso la carencia de ella se vivencia como una frustración o un escándalo mayor que la de cualquier otro cuerpo. Con esto se pone de manifiesto al menos uno de los modos en que belleza y funcionalidad se implican: la dotación funcional tiene que estar completa para que pueda hablarse de belleza del cuerpo.

Desde el punto de vista de la objetividad, en el que se define la belleza como el esplendor de la forma o como la formalización esplendorosa, la coimplicación entre funcionalidad y belleza del cuerpo humano se patentiza al considerar que la forma que formaliza el cuerpo humano (la psique), según lo formaliza para la funcionalidad, lo formaliza *eo ipso* para la belleza, o también que si el cuerpo está formalizado para captar la verdad-belleza del cosmos, y en él acontece subjetivamente la verdad-belleza del cosmos, también él es verdad-belleza objetiva del cosmos.

Naturalmente, esta cuestión es mucho más compleja y compete específicamente a la estética. Aquí interesa en orden a señalar que hay una *armonía* o una circularidad entre biología, psicología y cosmología que, aun siendo el campo específico de la estética desde un punto de vista, desde otro es tema específico de la antropología. No es casualidad que el término "estética", con el que actualmente designamos la teoría del arte, de las bellas artes, esté tomado del vocablo griego *aisthesis*, que significa sensación, percepción, sentimiento, y comprensión, y que Kant llamara "estética trascendental" a la doctrina que estudia la sensación y la percepción en tanto que fundamento de toda ciencia posible.

2. LA INTENCIONALIDAD DEL CUERPO

El término "intención" se utiliza en el lenguaje ordinario como sinónimo de "propósito" y "pretensión" para designar lo que se va a hacer, lo que se quiere lograr, el objetivo que se busca, etc. Intencionalidad es el sustantivo abstracto que designa en general la característica de "tener intención" o de "dirigrse a un

9. Cfr. Luis Cencillo, *Método y base humana*, Guadiana, Madrid, 3.ª ed. 1973, p. 320. Como es obvio, también hay *armonía* o *contraste de proporciones* en el arte que expresa lo feo, lo pavoroso, etc., además de haberla en el arte paleolítico, romántico y expresionista. La cuestión de qué tipo de armonía o contraste de proporciones hay en las formalizaciones propias de los diversos estilos artísticos, y la de qué tipo de realidad o aspectos de ella expresan es, obviamente, propia de los tratados de estética.

objetivo". En el lenguaje filosófico el término intencionalidad se utiliza con el mismo significado de "tender hacia" o "dirigirse a un objetivo", y como se emplea más frecuentemente es para designar la característica del conocimiento o de la conciencia, de tender hacia lo otro o de referirse a lo otro que no es el conocimiento o la conciencia misma. En efecto, se suele admitir que el conocimiento es conocimiento de algo, más bien que conocimiento del conocimiento, y que la conciencia es conciencia de algo, de otra cosa que no es ella, más bien que conciencia de conciencia (algunos filósofos sostienen que la conciencia que no es conciencia de algo y es solo conciencia de conciencia, es conciencia de nada)[10].

Pero aunque este sea el uso más frecuente del término intencionalidad en filosofía, no es el único. También se utiliza para designar en general la característica de "tender hacia", "salir de sí" o de "referirse a lo otro" que tienen muchas cosas reales o, en general, diversos entes. En este sentido es en el que la filosofía fenomenológica acuñó y puso en circulación la expresión "intencionalidad del cuerpo".

El modo en que el cuerpo "tiende hacia", "sale de sí" o "se refiere a" puede considerarse respecto del organismo unitariamente o también respecto de cada órgano en particular. Aquí la intencionalidad del cuerpo se va a examinar en dos niveles: en el nivel no cognoscitivo, y en el nivel cognoscitivo.

¿Qué quiere decir que el cuerpo "sale de sí" en el nivel estrictamente orgánico, precognoscitivo? Quiere decir que el cuerpo "tiende a" o "se refiere a" algo, 1.º) Cuando se inicia el proceso de construcción del organismo, 2.º) En los procesos nutritivos y de crecimiento, 3.º) En el proceso reproductor, y 4.º) En los movimientos de traslación en el espacio.

En primer lugar, el proceso de constitución o construcción del organismo es, desde luego, un proceso que tiende a un logro y que se refiere a un objetivo, que es precisamente el cuerpo orgánico completo. Si se afirma que en este caso la intencionalidad consiste en *salir de sí*, habrá que preguntar cómo sale el cuerpo de sí mismo para constituirse precisamente como cuerpo, y qué es y cómo es ese *sí mismo* del que "sale" el cuerpo.

En función de lo que se ha dicho hasta ahora sobre la psique, cabe decir que ese *sí mismo* del que el cuerpo sale es precisamente la psique, pues la psique se puede definir no solo como el *sí mismo* del cuerpo, sino también como el *sí mismo* del embrión. A su vez, como ya se ha señalado, no hay ninguna psique que exista de otro modo que formalizando elementos materiales (físicos), de modo que en el momento cero de un embrión cualquiera, el *sí mismo* del que sale el cuerpo correspondiente es la psique que formaliza el material genético inicial. El cuerpo "sale" de ese *sí mismo* inicial suyo para lograr su propia figura y, con ello, para acotar o determinar un espacio y un tiempo físicos que sean también espacio y tiempo *vivo*, o sea, espacio y tiempo *para sí mismo*.

La construcción del organismo es, pues, reflexión que consiste en exteriorización del propio proyecto constructivo (realización efectiva del proyecto), y que

10. La intencionalidad del conocimiento fue estudiada en el período antiguo y medieval, y vuelve a serlo en la filosofía contemporánea a partir de Brentano y Husserl. La concpeción más radical de la conciencia de conciencia como conciencia de nada es probablemente la de J.P. Sartre en *El ser y la nada* y en *La trascendencia del ego*.

se logra articulando materiales del exterior desde la interioridad, y desplegando la psique según formalizaciones heterogéneas y referidas a los diversos aspectos irreductibles de lo físico, es decir, desplegando la psique en la constitución de diversos órganos.

Una vez completado el organismo y constituídos los diversos órganos, la intencionalidad del cuerpo se pone de manifiesto en la pura configuración anatómica de éstos: los órganos que integran el sistema nutritvo, el sistema reproductor y el sistema motor, están referidos a determinado tipo de alimento, a unos genitales complementarios (aunque esto no es tan obvio en las especies en las que la fecundación es extracorpórea) y a un determinado tipo de medio físico.

Desde este punto de vista, tiene razón K. Lorenz cuando sostiene que la correspondencia entre la luz y el ojo es del mismo tipo que la que hay entre la aleta del tiburón y el medio acuático en que este animal se mueve[11]. Esta comparación es válida en el plano estrictamente anatómico, o, si se quiere, anatomofisiológico, y resulta confusa si no se establece la diferencia entre la intencionalidad anatomofisiológica del órgano de la vista y la intencionalidad cognoscitiva del mismo, dado que la diferencia entre los dos tipos de intencionalidad es relevante, como a continuación se verá.

Desde el punto de vista de la actividad que es vivir, la intencionalidad de los procesos de crecimiento y nutritivos consiste en una dirección en el tiempo, cuya meta es el límite del crecimiento, y en un sostenerse a sí mismo en el vivir a través del tiempo y sobreponiéndose al desgaste que ello implica. La intencionalidad del proceso reproductivo consiste, en primer lugar, en la realización de la unidad efectiva de la especie en la fusión de dos organismos complementarios (si se trata de reproducción sexual), y, en segundo lugar, en un ir más allá de sí mismo cada uno de los dos individuos, mediante una unión con el otro en la que esa unión o esa unidad permanece sustantivada o sustancializada en un tercero o en varios, que es justamente la prole, y en ello consiste la intencionalidad del sexo.

Por último, la intencionalidad de los órganos del sistema motor, desde el punto de vista anatomofisiológico integrado en el punto de vista de la actividad que es vivir, consiste en una dirección en el espacio. La integración de esos dos puntos de vista de la intencionalidad, en el caso de la traslación en el espacio, está ya en función de la intencionalidad cognoscitiva.

En el nivel cognoscitivo es donde más frecuente y propiamente se usa el término intencionalidad, porque es en el que más radicalmente se da un "salir de sí" y un referirse a lo otro. Por supuesto, que la intencionalidad cognoscitiva está en estricta continuidad y correlación con la intencionalidad no cognoscitiva, pues lo que un viviente orgánico puede conocer y puede hacer de un modo "consciente" y "deliberado", depende estrictamente de la configuración anatomofisiológica de su organismo, pero dicha configuración y dicha intencionalidad carecerían por completo de sentido sin la actividad cognoscitiva.

La intencionalidad del cuerpo en el nivel cognoscitivo se puede desglosar en cuatro momentos: 1.º) La sensación, 2.º) La percepción, 3.º) Los deseos-tendencias y 4.º) El movimiento y la acción.

---

11 Cfr. J.L. Pinillos, *op. cit.*, pp. 108-118.

En la sensación, considerada como reflexión de lo físico sobre sí mismo según ya se ha señalado, el cuerpo sale de sí en cuanto que realidad física, de ser *en sí* cuerpo vivo, y pasa a ser *para sí* en el plano de lo psíquico, es decir, en el nivel cognoscitivo. Como este salir de sí es más radical que el que acontece en los casos examinados en el nivel no cognoscitivo, puesto que se trata de un salir de sí en tanto que realidad física para pasar a ser para sí en el plano cognoscitivo, puede decirse que la intencionalidad es de un tipo nuevo y más radical, pues aquello otro a lo que se llega es un nuevo orden de realidad, a saber, el acontecer cognoscitivo. Y si aquí la intencionalidad tiene tales características, no es improcedente que en el lenguaje filosófico el término se use preferentemente para designar los fenómenos cognoscitivos.

En la percepción acontece, como ya se ha apuntado, la integración de los diversos aspectos de lo físico, y que están constituyendo una unidad física en sí en el ámbito de lo físico (por ejemplo una substancia), en una unidad intencional, que es *eo ipso* vivida por un viviente que capta o comprende su significado, y en la cual captación acontece la verdad de dicha realidad (si se entiende la verdad como reflexión). En la percepción los entes físicos existen para los vivientes, para la subjetividad.

Pero la intencionalidad cognoscitiva del viviente orgánico funda su intencionalidad apetitiva y su intencionalidad motora o efectora (que a su vez determinan también a la primera), puesto que lo que el viviente apetece es lo que percibe, y lo que hace versa sobre lo percibido. Y como lo que el viviente apetece y hace, lo apetece y hace en orden a su propia realización y despliegue como viviente, los entes físicos percibidos por el viviente quedan también integrados en una dinámica distinta de la que tenían en el plano físico, en una unidad nueva y más alta, que es precisamente la intencionalidad vital del viviente o de los vivientes en cuestión. Por supuesto, ese mundo lo crea el viviente en función de su organismo, lo que significa que la psique no sólo formaliza la materia orgánica para constituir un cuerpo, sino que también formaliza un espacio físico, un territorio geográfico y lo constituye como mundo vital. El mundo vital se constituye como el conjunto de los *significados* que los entes físicos tienen para un determinado organismo o conjunto de ellos, y por eso los mundos vitales son siempre una novedad irreductible al ámbito físico.

Desde este punto de vista, puede advertirse que los distintos niveles del sistema ecológico son diversos mundos vitales articulados entre sí, de tal manera que, en el conjunto de todos ellos, puede decirse que los seres vivos se hacen cargo —en cierto modo— de la totalidad de las realidades físicas (de la totalidad del cosmos, si se quiere) y las integran en la unidad del propio vivir refiriéndolas a los fines de ese vivir propio. Y desde ese punto de vista resulta también más patente la tesis anteriormente señalada de que una máquina, precisamente porque no tiene cuerpo *orgánico* formalizado *ab intrinseco*, tampoco formaliza las realidades físicas para configurar un mundo vital.

En los deseos-tendencias lo real físico (percibido) y el cuerpo propio en tanto que también es "percibido" (autoestesia), son vividos como una *unidad* nueva, como una pluralidad de síntesis realizables y articulables unitariamente como "biografía" del viviente, en cuanto que esas síntesis aparecen primero como no realizadas pero sí posibles en el plano intencional (cognoscitivo).

Por último, en el movimiento y la acción en el espacio físico, las unidades o síntesis vividas anteriormente como realizables, prefiguradas por la *kinefantasía* y la *estetofantasía*[12], se realizan efectivamente.

En el caso de los animales, esas realizaciones están más o menos mediadas por el aprendizaje en los términos en que ya se ha señalado, pero en el caso del hombre no es que estén mediadas, sino que están *principiadas* por el aprendizaje (es decir, por el intelecto o por la libertad), como también se apuntó, y por eso se dice que lo realizado no resulta de la *naturaleza*, o no sólo de la naturaleza, sino del *arte*, en cuanto que lo realizado o formalizado no tiene como principio de formalización la naturaleza, sino la libertad humana.

Estas formalizaciones que la libertad lleva a cabo requieren que los deseos-tendencias sean de algún modo retenidos (frenados en cuanto a su satisfacción inmediata), hasta encontrar los objetivos adecuados y el modo más adecuado de alcanzarlos (que es el de menor coste de energía física). Esta retención en un organismo tan complejo como el humano, hace que se pueda hablar de un "superavit pulsional" en el hombre, que da lugar a un mundo interior (intencional) tan rico y tan variado como es el suyo[13].

A su vez, el conjunto de las acciones efectivamente ejecutadas proporcionan al viviente una certeza sobre lo hecho, y por tanto sobre lo que puede hacer, que cabe denominar "seguridad en sí mismo", pero que podría llamarse de un modo más estricto *seguridad en el propio cuerpo*, o bien, en el caso del hombre, certeza de la unidad yo-cuerpo, mediante la fusión del yo y el cuerpo que tiene lugar en la intimidad subjetiva a medida que se van realizando operaciones. Desde este punto de vista es desde el que puede decirse que también el propio cuerpo es un *arte-facto*, o que las primeras técnicas que son objeto de aprendizaje son las *técnicas del cuerpo*[14].

A medida que se va adquiriendo un dominio técnico del propio cuerpo, se va configurando y ordenando intencionalmente el mundo interior de los deseos, tendencias y acciones posibles, y *eo ipso* se va configurando y ordenando también intencionalmente el mundo exterior percibido, pues el mundo interior y el exterior adquieren cada uno su sentido en función del otro constituyendo un solo *mundo vital*. Así, disponer del mundo es disponer del cuerpo y viceversa, lo que acontece mediante la razón técnica, la razón práctica y la razón simbólica, es decir, mediante el instrumento técnico, la norma práctica y el lenguaje, como ya se ha señalado.

Puede advertirse ahora, desde la perspectiva de estas consideraciones, que si la constitución del mundo vital depende de la configuración "artificial" del cuer-

---

12. Los términos "kinefantasía" y "estetofantasía" están tomados de A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980, cap. 17. Designan las configuraciones que la imaginación elabora con lo percibido del mundo exterior y los movimientos que se pueden realizar con el propio cuerpo en relación con otros cuerpos físicos.

13. La noción de "superavit pulsional" como algo propio del mundo interior humano está tomada también de A. Gehlen, *op. cit.*, cap. 7.

14. La expresión fue acuñada por Marcel Mauss en un estudio sobre este tema al que puso por título *Las técnicas del cuerpo*. La primera concepción filosófica amplia del cuerpo como un *arte-facto* que funda el sentido de lo real se encuentra en la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico, publicada en 1744. En el siglo XX los estudios más amplios y completos sobre este tema quizá sean los de Maurice Merleau-Ponty.

po mediante el aprendizaje, el cuerpo aparece así como fundamento de la intencionalidad cognoscitiva (no como el único fundamento, pero sí como uno de los factores fundamentantes), y por tanto como fundamento de la objetividad, de la configuración de los entes físicos en tanto que objetos.

El cuerpo aparece así como fundamento de todo el mundo cultural (artificial), tal como lo sostuviera G.B. Vico en lo que quizá sea la primera gran filosofía de la cultura[15], y tal como más recientemente ha puesto de relieve muy minuciosamente M. Merleau-Ponty[16].

En tanto que "foco" de la intencionalidad, el cuerpo no puede ser en ningún caso *objeto*, como señala Merleau-Ponty, porque es *lo que hace que haya objetos*, pero eso no quiere decir que no pueda ser asumido en los procesos intencionales fundados por él mismo, y llevado más allá de su configuración inicial en direcciones nuevas abiertas por esos procesos mismos. Que el cuerpo no pueda ser nunca objeto quiere decir que la actividad cognoscitiva no puede nunca escaparse completamente del cuerpo de modo que pudiera considerarlo como separado de ella y *enfrentado* a ella (pues eso es lo que significa *objeto*, lo *puesto enfrente*).

Dicho de otra manera, que el cuerpo no pueda ser objeto significa que la intencionalidad lo lleva consigo realmente en sus propios procesos, o también que la intencionalidad del conocimiento es por otra parte intencionalidad del cuerpo según las peculiaridades propias de éste.

Sin el cuerpo la intencionalidad del conocimiento no se referiría en modo alguno a lo agible ni a lo factible, es decir, no apuntaría a nuevas síntesis posibles entre sujeto y mundo, pues tales síntesis son formalizaciones imposibles para una subjetividad carente de cuerpo. Desde el cuerpo tales formalizaciones se barruntan como lo que gusta, apetece, interesa, etc., es decir, como el esplendor de una forma (como "belleza") todavía no realizada, que ya motiva o pone en marcha el principio activo radical del viviente (lo que desde Platón se denomina *eros*) hacia su realización[17]. Es decir, la intencionalidad del cuerpo funda, por una parte, la *estética*, y, por otra parte, la *erótica* y la *poiética* propia de los organismos vivientes.

3. SENSIBILIDAD Y SENSACION

Estamos tan acostumbrados a operar con percepciones completas que nos puede resultar difícil referirnos a una sensación que sea sólo eso, sensación. Lo normal es que al mirar una piedra, un arbol o un animal, digamos que vemos una piedra un arbol o un animal. Pero eso sólo es así hasta cierto punto. Hablando estricamente solo se ven colores, y, por ellos, las figuras o los contornos

---

15. G.B. Vico, *Scienza Nuova*, en *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.
16. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1953, y *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
17. Algunos filósofos (entre ellos Santo Tomás de Aquino) sostienen que el bien tiene razón de causa final, mientras que la belleza tiene razón de causa formal, pero esta diferencia se esfuma cuando se advierte que, tanto en los procesos naturales como en los artificiales, el fin es precisamente la realización plena de la forma.

de las figuras. Como la piedra, el arbol y el animal no son colores, no se ven: se ven figuras de un determinado color. Y lo mismo cabría decir de los demás aspectos de lo físico o de las demás cualidades sensibles; sólo se oyen sonidos, y no cosas. Por eso se puede afirmar que las sensaciones lo que captan son cualidades sensibles o accidentes particulares de los cuerpos, pero no la naturaleza de estos, o su esencia.

Pero además un receptor no capta cualquier tipo de cualidades sensibles, sino sólo aquel aspecto de lo físico para el cual el receptor en cuestión está "especializado", como ya se ha dicho. Y, por otra parte, tampoco las sensaciones se dan aisladas, sino ensambladas con otras del mismo o de distinto tipo constituyendo lo que se denomina *percepción*, que es la actividad cognoscitiva que capta "las cosas", "las realidades", según se admite convencionalmente.

Como los colores, sonidos, etc., son colores y sonidos *de las cosas*, el problema de cómo conocemos las cosas o qué conocemos de ellas (y en último término, el problema de cómo son las cosas), queda remitido al problema de cómo los diversos aspectos de lo físico que pertenecen a una misma cosa física, y que se captan de distinta manera según la especialización de los receptores, se integran en una unidad perceptiva-cognoscitiva en correspondencia con la unidad física a la que pertenecen. Aquí aparecen implicadas dos ciencias: la física y la psicología, pero también en la implicación de éstas resulta afectada la metafísica. Alguna vez se ha dicho que las metafísicas mueren por sus físicas, en el sentido de que una alteración de la física a veces requiere la elaboración de una metafísica nueva. Pues bien, lo mismo se puede decir de la psicología. En la medida en que la psicología es un cierto correlato subjetivo de la física, la cuestión de cómo son las cosas realmente está referida a la cuestión de cómo las conocemos, o bien a la cuestión de cómo podemos saber o estar seguros de que son de esta o de aquella manera. Pues bien, la primera fase de este problema es la cuestión de cuántos y cuáles aspectos de lo físico captan las diversas sensaciones.

Como es natural, a lo largo de la historia de la filosofía, esta cuestión ha sido diversamente analizada y diversamente resuelta, aunque respecto de algunos puntos hay un acuerdo común básico.

Para clasificar los diversos aspectos de lo físico que los sentidos captan, Aristóteles estableció una división entre lo que llamó *sensibles propios* y *sensibles comunes*, que la psicología filosófica posterior recogió y glosó.

Según esta clasificación, es un *sensible propio* aquel aspecto de lo físico o aquella cualidad sensible que puede ser captada por un sentido y sólo por uno. Así el color es el *sensible propio* de la vista, y de ningún otro sentido más, el sonido lo es del oído, los sabores del gusto, etc. Mediante el sensible propio pueden captarse otras cualidades sensibles, como el tamaño, la figura, etc., pero esas cualidades sensibles pueden captarse por más de un sentido. Por eso Aristóteles, a este segundo tipo de cualidades sensibles que pueden ser captadas por más de un sentido, les llamó *sensibles comunes*. Como resultado de sus investigaciones, Aristóteles concluyó la existencia de cinco *sensibles comunes*: movimiento, reposo, número, figura y magnitud, y señaló que el movimiento, el reposo y el número son captados por todos los sentidos al captar su sensible propio correspondiente, y que, por otra parte, el tacto y la vista, al captar sus sensibles propios, captan todos los sensibles comunes.

Al conjunto de los sensibles propios y los sensibles comunes se denominó, en la tradición aristotélica medieval, tanto árabe como cristiana, *sensibles per se*, en contraposición a los *sensibles per accidens*, expresión con la que se denominaron las realidades que no son sentidas por sí mismas, sino, justamente, por sus *accidentes*, como la substancia, la causa, y otras[18].

Como puede advertirse, los llamados sensibles *per accidens* corresponden a realidades que no son propiamente sensibles, y los llamados sensibles *per se* corresponden a realidades que no existen *en sí*, sino *en otra* que sí existe *en sí* pero que no es sensible. Pues bien, este contraste es el que va a ser examinado y profundizado a partir del siglo XVI, cuando se inicia la nueva física, y el que va a dar lugar a la nueva psicología y a la nueva metafísica.

Los empiristas ingleses (Berkeley, Locke y Hume) y los racionalistas continentales (Descartes, Malebranche, Leibniz) designan como *cualidades primarias* lo que antes se había llamado *sensibles comunes*, y denominan *cualidades secundarias* a los *sensibles propios*. Este cambio de terminología revela también la prioridad que se concede a lo cuantitativo sobre lo cualitativo en la nueva física tal como había sido iniciada por Galileo.

En efecto, la novedad de la física moderna sobre la aristotélica consiste en que se trata de una física matematizada, o sea, de un estudio de la naturaleza en base a los factores *movimiento, reposo, número, figura y magnitud* (los sensibles comunes). Los sensibles comunes son, pues, las *cualidades primarias* en las que hay que basar el conocimiento verdaderamente objetivo, *científico*, mientras que las *cualidades secundarias* proporcionan un conocimiento subjetivo, es decir *no científico*[19].

El término *sensible per accidens* cayo en desuso, y en su lugar se emplearon directamente las nociones de *substancia* y *causa*, o bien, sobre todo a partir de Kant, el término *cosa en sí*.

Como las cualidades primarias son factores indiscerniblemente físicos y geométricos, y la nueva física se construye con nociones métricas operacionales, no necesita especialmente de las cualidades secundarias ni de los *sensibles per accidens*. La cuestión de la no necesidad de su conocimiento derivó en la cuestión de la no posibilidad de su conocimiento y, posteriormente, en la de su inexistencia. Como resulta obvio, esto es también una cuestión que afecta a la psicología y a la metafísica[20].

La radicalización positivista de la nueva física llevó a considerar que la física era la única ciencia objetiva, que la psicología se ocupaba de cuestiones subjetivas y que la metafísica, al no ocuparse de datos objetivos ni de datos subjetivos no se ocupaba de nada real y que, por tanto, no constituía ninguna ciencia. En esta tesitura, la metafísica hizo frente a su propia crisis (producida, en efecto, por la nueva física), acogió como tema propio la subjetividad para analizar en

---

18. Para la sistematización de la concepción aristotélica de la sensibilidad externa, cfr. Tomás de Aquino, *In II De anima*, lect. 13, nn. 384-386.
19. Para una buena visión del cambio de perspectiva, cfr. Galileo, *El ensayador* (1623), parágrafo 48, y J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), libro II, caps. VIII y IX.
20. La exposición más típica de la crítica a la metafísica antigua desde este nuevo punto de vista quizá sea la de D. Hume en *Investigación sobre el entendimiento humano*. Hay edición española en Alianza, Madrid, 1980.

profundidad qué es lo que el sujeto puede conocer *objetivamente* y cómo puede hacerlo, y se configuró teniendo como centro de gravedad la *Teoría del conocimiento*, es decir, la mayor parte de los temas que eran campo específico de lo que se llamaba *Psicología racional*.

Pero cuando el desarrollo del saber *objetivo* llegó a dar como resultado una marginación desconsiderada de la subjetividad y de la realidad, las críticas al objetivismo llegaron a poner de manifiesto las deficiencias del conocimiento objetivo y sus limitaciones. De todas esas críticas lo que aquí interesa más es la observación de que la *ciencia objetiva* es un saber desarraigado, que no incluye al sujeto ni lo tiene en cuenta y que, por eso mismo, no le suministra los conocimientos más importantes para su vida, a saber, los conocimientos más relevantes sobre sí mismo. En relación con ésta, se apunta también la observación de que la ciencia objetiva restringe desconsideradamente el campo de *lo real*, y opera con un concepto estrecho y, a veces, arbitrario, de *realidad*. Y, como es obvio, esto también supone un nuevo replanteamiento de la metafísica y de la psicología, replanteamiento que está también en el nacimiento de lo que en el siglo XX se llama *Antropología filosófica*[21].

Como puede advertirse, las cualidades primarias son aspectos de lo físico e, indiscerniblemente, de lo geométrico. Si se quieren encontrar los aspectos de lo físico específicamente físicos, hay que buscar en el ámbito de los sensibles propios, es decir, en el de las cualidades secundarias, y esto significa volver a analizar otra vez la sensación.

Pero ahora, el análisis de la sensación no es análisis de "lo objetivo" ni de "lo subjetivo", sino del acto radical y originario en que ambos factores todavía no son discernibles y cada uno entra en la constitución del otro. Este planteamiento es el de la fenomenología, que es una de las vías por las que la metafísica intenta superar su propia crisis mediante el desarrollo de una *ontología fenomenológica*, es decir, mediante el desarrollo de una analítica existencial, o análisis de la estructura del ser humano en su referencia al cosmos, como fundamento de lo que las cosas y el hombre son, y de lo que son en su aparecer, en su mutua referencia. Desde esta perspectiva, la fenomenología aparece como una vía abierta para una psicología y una metafísica nuevas, que emergen en los comienzos del siglo XX en correlación con la crisis de la física mecanicista que está aconteciendo también en esos momentos.

Si se pretende estudiar la realidad física y se toman como punto de referencia privilegiado las cualidades primarias, y en la medida en que éstas son indiscerniblemente caracteres físicos y geométricos, la *realidad* física no será captada del mismo modo que si se toman como punto de referencia los caracteres específica y exclusivamente físicos, porque lo que es geométrico puede ser tanto real como irreal. Pues bien, los caracteres exclusivamente físicos y fundamentales de la *realidad* física, y también de la *ciencia* física que se inicia en la edad moderna, son las cualidades *secundarias* o *sensibles propios* del "tacto": la fuerza gravitatoria, objeto de la mecánica, las diferencias térmicas, objeto de la termodinámica, etc.

---

21. La crítica más amplia al objetivismo se encuentra en E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, 1.ª parte, parágrafos 1 a 7. En la misma línea fenomenológica se desarrollan también las críticas al objetivismo de M. Scheler, M. Heidegger y M. Merleau-Ponty.

La fuerza gravitatoria es vivida como *sensación* de ligereza y pesadez, de *fuerza muscular*, de *equilibrio* y de *dirección* de caida; las diferencias térmicas son vividas como *sensación* de *frío y calor*; la impenetrabilidad de la materia es vivida como lo *duro-blando* y como lo *sólido-fluido*; la ruptura de la materia orgánica puede ser vivida como *dolor*, y de otros varios modos, y así sucesivamente con el resto de los caracteres específicamente físicos, y también con los diversos aspectos de lo físico con caracteres geométricos y biológicos.

Pero en cuanto que la sensación es la realidad física vivida por un *cuerpo orgánico*, y que por tanto es también una realidad física en un medio físico, la gravedad vivida como peso y fuerza muscular funda las categorías de *arriba* y *abajo, delante-detrás, izquierda-derecha, cerca-lejos*; y otras configuraciones de la materia vividas como sensaciones fundan las categorías de *duro-blando-fluido, frío-caliente*, sensaciones de textura (*suave-áspero, liso-afilado-cortante*), etc., que son las categorías básicas del mundo vital, los modos de ser o los conceptos en función de los cuales se ordenan las realidades del cosmos todo en tanto que vividas por el hombre, es decir, en tanto que realidades que forman parte de lo agible, de lo factible, o bien que están allende la acción humana. Desde este punto de vista, el hombre es el centro del universo y el universo entero tiene su sentido precisamente en el vivir del hombre.

Por supuesto, *arriba-abajo, izquierda-derecha*, etc., son nociones que carecen de sentido desde el punto de vista de la *ciencia objetiva*, porque no son *nociones objetivas* en ese sentido; son categorías antropológico-existenciales, es decir, nociones cuyo sentido *real* emerge en un mundo vital, es decir, en el mundo vivido por un viviente orgánico como es el hombre, o, dicho de otra manera, son nociones cuyo sentido *real* está fundado en la intencionalidad del cuerpo.

Desde Aristóteles se acepta comunmente que el "tacto", lo que actualmente se llama sensibilidad mecanoceptiva, es el fundamento de todos los sentidos. Por supuesto, y como el mismo Aristóteles señalara, todos los demás sentidos pueden faltar en un viviente, pero no la sensibilidad mecanoceptiva, y, por otra parte, en todos los demás sentidos hay una sensibilidad cenestésica además de la suya específica. En un sentido más amplio todavía, esto significa que la sensibilidad cenestésica y cinestésica es el modo en que la unidad psico-somática está inmediatamente dada para el sí mismo del viviente, y este estar inmediatamente dado para sí mismo es lo que se expresa en la noción de *Befindlichkeit*, de "encontrarse existiendo", tal como la analiza M. Heidegger[22].

Dicho en términos del lenguaje ordinario, el "encontrarse existiendo" tiene como contenido eso que por lo general se responde a un médico cuando le formula a alguien la pregunta: "y usted, ¿cómo me encuentra?". La respuesta a esa pregunta es precisamente el modo en que uno se siente en su propio cuerpo o como siente uno su propio cuerpo, y eso es sensibilidad cenestésica y cinestésica, la unidad psico-somática inmediatamente dada para la psique.

Pero esa unidad psicosomática es vivida en la interioridad subjetiva (en la forma más elemental de esta, que es la cenestesia-cinestesia) justamente como armonía o disarmonía entre organismo y cosmos, en función de las cualidades secundarias del "tacto" y en función de las cualidades primarias *movimiento repo-*

22. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, parágrafo 29.

so y *número*, cuya integración con las anteriores da lugar a lo que se llama *ritmo*. En efecto, aunque la noción de ritmo se refiere generalmente en el lenguaje ordinario a la sensibilidad cinestésica y a la acústica (a la danza y a la música), el ritmo es el modo en que está pautada la dinámica del cosmos, es decir, el movimiento y el reposo según el número, de las realidades físicas, y también de los organismos vivientes, de tal manera que los *cosmorritmos* y los *biorritmos* se articulan entre sí según una complejísima, y al parecer maravillosa, sincronización de los tiempos físicos y biológicos cuyo resultado en la sensibilidad cenestésica-cinestésica es "encontrarse en plena *forma*" o "encontrarse en muy baja *forma*"[23].

De este modo, la tesis de que el cuerpo es la mediación adecuada entre el universo físico y la psique resulta más ajustada y precisa en los siguientes términos: la sensibilidad cenestésica-cinestésica es el modo en que la totalidad del cosmos físico resulta inmediatamente dada para un espíritu (el humano), y por ello esa sensibilidad es el fundamento de todos los sentidos.

Pero a su vez, en cuanto que los sentidos son el principio de todo conocimiento, la sensibilidad cenestésica-cinestésica aparece también como criterio de *realidad* y como criterio de *verdad*, y así consta en el lenguaje ordinario. En griego la noción de "verdad" se expresa con un término que es una metáfora visual: "alétheia", que quiere decir "des-velado", algo que queda a la *vista* porque se le ha quitado el velo que lo ocultaba; pero, por ejemplo, en hebreo la noción de "verdad" se expresa con un término que es una metáfora táctil: "emet", que quiere decir "piedra" y también "lo firme", "lo inconmovible". Y en español se utilizan ambos tipos de sensibilidad —y más fundamentalmente la táctil— como criterio último de realidad y verdad: podemos estar seguros de que algo es *real*, es *verdad*, si *se ve y se toca*, especialmente si *se toca*.

Pero si la cenestesia-cinestesia es el modo en que el cosmos y el propio cuerpo están inmediatamente dados para la subjetividad, precisamente por eso es también el modo en que una subjetividad está inmediatamente dada para otra, el modo en que dos psiques están inmediatmaente dadas una a otra en tanto que *vivas*: los organismos vivos pueden *chocar* igual que los cuerpos inertes, pero cuando no se trata de un choque ciego, sino de un *contacto*, vivo, el tacto es *golpe, caricia*, etc. y, en general, *comunicación*.

Si ahora se recoge desde este punto de vista lo que en capítulos anteriores se dijo sobre el sexo desde el punto de vista de la interioridad objetiva y desde el de la exterioridad objetiva, se puede captar mejor el significado del placer sexual en cuanto que sensibilidad fundamentalmente táctil.

Al parecer, la especie humana es la única en la que los genitales están anatómicamente dispuestos de tal manera que la unión sexual se puede convertir en un abrazo, cara a cara, en el que entra en juego mayor cantidad de superficie táctil que en ninguna otra especie animal y que en ninguna otra actividad humana. Pues bien, el tacto es aquí la mediación adecuada entre dos psiques de tal

---

23. Sobre la complejidad y sincronización de los *biorritmos* y su captación inmediata por la sensibilidad "tactil", cfr. A. Sollberger, *Investigación biológica de los ritmos*, en Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*, Omega, Barcelona, 1975.

manera que la diferencia de dos cuerpos funda aquí, mediante el tacto, la unidad de una sola sensación, de manera que se puede experimentar la unidad o la "fusión" de dos psiques[24].

La intencionalidad del sexo aparece, desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, como afán de fusión de dos organismos complementarios en orden a constituir la propia unidad suficiente, y en orden a ejercer su propia fuerza como acción creadora en el seno mismo del cosmos.

Pero además, durante la gestación y la lactancia, y, posteriormente, en las primeras fases del aprendizaje infantil, la cenestesia-cinestesia es la primera (y al principio, la única) forma de comunicación con otros sujetos vivos, y la primera forma de conocimiento de los sujetos vivos y de las realidades inertes, del cosmos: para el recien nacido el mundo es lo tangible, y mediante lo tangible capta lo acogedor y lo hostil, lo cálido y lo desapacible, etc., todo un universo de significaciones que pertenece al campo de la psicología evolutiva, la epistemología genética, etc.

Que la sensibilidad cenestésica-cinestesica sea la más "inmediata" no quiere decir que sea la más "reflexiva" (ni la más "espiritual", según la ecuación entre reflexividad y espiritualidad señalada en capítulos anteriores), sino más bien todo lo contrario: es la que menos sabe de sí sin su opuesto, sin su objeto, y por eso es en la que más patente resulta la indigencia del viviente sin su *otro*.

El grado de "inmediatez" o de "reflexividad" es uno de los factores que se pueden tomar como punto de referencia para una jerarquización de los sentidos de entre las diversas posibles. Según esta jerarquía, los sentidos se escalonan por el siguiente orden: tacto, gusto, olfato, oído y vista, según capten de menor a mayor distancia (según triunfen más o menos sobre el espacio), según capten mayor o menor cantidad de información heterogénea, y según su mayor o menor "reflexividad".

El gusto es el segundo sentido fundamental desde el punto de vista de las funciones vegetativas básicas. En cuanto que las funciones vegetativas básicas son nutrición y reproducción, y gusto y tacto son la mediación cognoscitiva elemental de esas funciones, son el modo en que ambas están inmediatamente dadas en la interioridad subjetiva.

Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, el sentido del gusto puede aparecer como un lujo innecesario, puesto que bastaría el tacto para el correcto desenvolvimiento de las funciones nutritivas. Pero desde el punto de vista de la interioridad subjetiva el gusto aparece como un universo nuevo de significaciones: las cosas *saben*, tienen sabor, y en cuanto que tienen sabor se dice que *gustan* o que *no gustan*. En español —y en otras lenguas— los términos *gusto* y *gustar*, con el que se designa un sentido específico y su acción, se utiliza también para designar la relación positiva de armonía de todos los demás sentidos y de la subjetividad con los diversos aspectos de lo real y en general con la realidad toda: lo que se toca, huele, oye y ve, *gusta*. Como el gusto es a la vez contacto con lo exterior y recogimiento en lo interior de lo que las cosas son, de su sabor,

24. Naturalmente, la unión sexual puede ser también abusiva, despótica, violenta, etc., pero precisamente por eso no podría vivirse como la mayor injuria si esa unión no fuera *de suyo* la forma de la más íntima comunicación

en el gusto hay un tocar en el que emerge inmediatamente un *saber*, y eso es lo que se puede entender en general por *gusto*: un *contacto* entre la subjetividad y lo real en el que emerge para la interioridad subjetiva un saber inmediato sobre la congruencia (armonía o disarmonía) entre subjetividad y realidad. Como ese saber es inmediato, o sea, no hay distancia entre "sujeto" y "objeto" sino sólo la unidad de la acción vital, la cual el sujeto *la es*, o es sujeto en ella, por eso "lo que gusta no es discutible", según rezaba la fórmula medieval: los sujetos pueden discutir sobre un "objeto" que está a distancia y enfrente de todos y cada uno por igual, de manera que el ser de los sujetos no entra en juego en esa discusión, pero no se puede discutir sobre el ser o sobre la existencia de una subjetividad en cuanto que dada para ella misma. Es desde esta perspectiva desde la que se puede afirmar que la belleza es irrefutable: lo que gusta es irrefutable porque es indiscutible.

Si la sensibilidad cenestésica-cinestésica es la que capta las cualidades físicas, se puede decir que el gusto es el primer sentido que capta las "cualidades" químicas, esto es, lo que las realidades físicas son, no por fuera, sino "por dentro", si es que esta expresión señala de algún modo, aunque sea metafórico, la diferencia entre la física y la química. Pues bien, si se puede caracterizar el gusto como el sentido químico que actúa por contacto en un medio acuoso interior (la saliva, la boca) el olfato se puede caracterizar como el sentido químico que actúa por contacto en un medio aéreo exterior, y, en este sentido, se puede decir que opera "a distancia".

Con referencia a la escala zoológica la mayor amplitud cognoscitiva del sentido del olfato sobre el del tacto y el gusto se pone de manifiesto no sólo en la "cantidad" de espacio que el olfato percibe y en la diversidad de modalizaciones del espacio que capta (cerca-lejos, rápido-lento, etc.), sino también en el hecho de que el olfato asume, en su específico nivel cognoscitivo, las funciones cognoscitivas del tacto y del gusto que median las dos funciones vegetativas básicas de reproducción y nutrición. En efecto, en la escala zoológica el olfato desempeña las funciones cognoscitivas clave tanto en orden al apareamiento como en orden a la identificación y búsqueda de los alimentos, es decir, inicilamente es el sentido que asume la totalidad de las funciones cognoscitivas puras (que son puramente cognoscitivas). Al parecer, en función del olfato se inicia el desarrollo del sistema nervioso complejo, es decir, del encéfalo. El encéfalo parece haber sido inicialmente el bulbo olfatorio, y en los animales superiores, es decir, en los animales cuyo neocortex es más extenso, el bulbo olfatorio permanece en el conjunto de lo que se denomina *cerebro antiguo*.

En la especie humana el olfato sigue desempeñando funciones clave para las actividades nutritiva y reproductiva: el aroma de los alimentos es un estimulante del apetito y los perfumes son estimulantes de la sexualidad. Pero en la especie humana el gusto y el olfato constituyen verdaderos universos de significaciones más allá de su función estrictamente biológica. Penetrados también de la infinitud del intelecto y desde su fundamentación en la libertad, dan lugar a la amplia gama del arte culinario y de la destilación de bebidas, y a la amplia gama del arte de la perfumería, floristería, etc.

Desde este punto de vista de la constitución de un mundo vital, el problema de la objetividad del conocimiento sensible, que tanto preocupó en los comien-

zos de la edad moderna a empiristas y racionalistas, pierde casi toda su virulencia. Si se contempla el mundo desde un punto de vista "objetivo", es decir, al margen de la acción vital, la circunstancia de que un remo en el agua se ve doblado, y otras de la misma índole, pueden llevar a la persuasión de que los sentidos no son fiables y de que, en general, engañan. Pero es poco probable que se saque esa impresión si se contempla el mundo desde el punto de vista de la acción vital como un todo. Dicho de otra manera, si lo que se toma como punto de referencia es la unión sexual, o el asado de unas piezas de caza mayor, entonces es más probable la persuación de que los sentidos no engañan, sino, más bien, la de que permiten el acceso a lo realmente real.

No es este el momento de analizar cómo se articulan el mundo de la vida y el mundo de la ciencia. Por ahora con lo dicho basta para señalar que todo conocimiento comienza con la *experiencia*, es decir, con los sentidos, porque los sentidos con *criterio de realidad*, y si el conocimiento es conocimiento de la realidad ha de empezar por ahí, aunque luego en elaboraciones ulteriores llegue a una pluralidad de modalidades: conocimiento científico, artístico, metafísico, puramente formal, etc.

Los sentidos que tradicionalmente se suelen considerar como "superiores" son el oído y la vista. Son los que actuan a más distancia y no se trata de sentidos químicos: la información que captan es recibida a través de un medio ondulatorio, y consiste en un espectro de ondas que es más o menos amplio según la amplitud entre umbral mínimo y máximo y los receptores correspondientes.

Pero el medio ondulatorio presenta unas características físicas que llegan a acercarse mucho a las de lo psíquico. Las ondas son el medio de transporte más rápido y universal en el mundo físico: no hay, en principio, información ni formas de energía que no puedan ser transportadas por ondas. En el caso de la luz, además, la velocidad de las ondas es tal, y la capacidad de incidencia simultanea provenientes de ámbitos muy heterogéneos y lejanos entre sí en un solo punto o en un círculo muy pequeño como es, por ejemplo, la retina de un ojo, es tal, que hace posible la simultaneidad espacio-temporal de lo que está muy distendido en el espacio y en el tiempo. Y si la inclusión simultanea de lo que está muy distendido espacio-temporalmente es la característica de lo espiritual frente a lo material, entonces la luz es la realidad física que más se parece al espíritu y, por tanto, la que mejor media entre ambos, la que más puede acercar las realidades materiales, y más cantidad de realidades materiales, al intelecto humano. Y por eso la luz, lo que significa la luz, es tan frecuentemente utilizada para expresar metafóricamente fenómenos cognoscitivo-intelectuales, místicos, y religiosos en general[25].

Ver quiere decir tener en presencia simultanea, en un solo acto cognoscitivo, un espacio tan distendido como puede ser, por ejemplo, la Via Lactea o ámbitos aún mayores del universo. Pero eso es posible prcisamente porque la luz puede reunir toda esa dispersión *a la vez* en un solo punto casi *inespacial* o de tan reducido diámetro como es el círculo de la retina.

---

25. Cfr. M. Eliade, *Experiencias de la luz mística*, en *Metstófeles y el andrógino*, Labor, Barcelona, 2.ª ed. 1984.

Por su parte, el oído es el sentido más temporal: además de captar el espacio, la localización espacial del estímulo sonoro, capta también lo distendido en el tiempo y lo retiene en su haber pasado: eso es oir un sonido, una serie de ellos o una melodía.

Pues bien, desde este punto de vista puede decirse que ver y oir son dos reflexiones del espacio y el tiempo físicos sobre sí mismos, y que en el ver y el oir el espacio y el tiempo físicos alcanzan su primera forma de simultaneidad, de unidad, en el plano de lo psíquico, de la actividad vital. No es que en los sentidos anteriores no se capten o no se vivan el espacio y el tiempo; ya se ha dicho que sí, pero como no lo viven *mediante la luz y el sonido*, todavía no lo captan en su totalidad y en su simultaneidad[26].

Desde el punto de vista del mayor alcance y discriminación cognoscitiva, se puede decir, pues, que el oído y la vista son los sentidos superiores. Pero también se puede decir desde el punto de vista de la "reflexividad" o, si se quiere, "espiritualidad".

En primer lugar, hay que hacer notar que también el oído y la vista poseen sensibilidad cenestésica, que se pone de manifiesto cuando la intensidad del estímulo es tal que *lastiman* la vista o el oído. Ese ser lastimado es precisamente la sensibilidad cenestésica del órgano en cuestión. Pero hay además un modo en que el ver y el oir están dados para sí mismos al margen de sus objetos, de unmodo que no ocurre en los demás sentidos. El acto de ver está dado para sí mismo al margen de su objeto en la *oscuridad*, y el de oir en el *silencio*. Si oscuridad y silencio se diferencian de ceguera y sordera, como en efecto ocurre, entonces lo que en la oscuridad y en el silencio se percibe es la acción vital, el acto de ver y de oir puros, sin sus objetos, y esto, es una cierta "reflexión", en algún sentido superior al "silencio" u "oscuridad" táctil, olfativa y gustativa, que la adaptación y habituación pueden producir.

Así pues, en la oscuridad y en el silencio la sensibilidad externa se capta a sí misma como *actividad*, es decir, como acto del cognoscente sin conocido en acto. Para los otros sentidos quizá no hay un captarse a sí mismo en el vacío, y tal vez por eso en el lenguaje ordinario se utilizan metafóricamente los términos "silencio" y "oscuridad" para significar recogimiento interior o el quedar el sujeto "solo consigo mismo" en situación reflexiva.

Pero el grado de reflexión del oído y la vista no es tal como para que puedan reproducir su objeto en el vacío. En tal caso la sensibilidad externa tendría ya el mismo grado de reflexividad y, consiguientemente, de "fecundidad", que tie-

---

26. Propiamente mediante la luz se capta el espacio "más allá" de su totalidad y simultaneidad, puesto que parte de lo que *ahora* se ve en el universo *ya* no es porque se ha extinguido, y también se capta "más acá" de su totalidad y simultaneidad, porque *ahora* todavía no se ve parte de lo que *ya* es. En relación con esto, se puede decir que la evolución del nervio óptico a lo largo de la escala zoológica, va en la línea de un mayor perfeccionamiento y eficacia, en el sentido de poder acumular y transmitir cada vez más información (más espacio y tiempo) en menos espacio y menos tiempo. Y ese es también el sentido del progreso tecnológico de las fibras ópticas, una "espiritualización" creciente en términos de superación cada vez mejor de la distensión espacio-temporal (de la "materialidad") mediante la materia misma.

ne, por ejemplo, la imaginación, y su grado de autonomía respecto de la realidad externa sería tan alto como el de la imaginación misma, pero precisamente por eso en tal caso los sentidos no serían *criterio de realidad y de verdad*, como no lo es la imaginación.

La imaginación conserva todas las impresiones —todos los estímulos— que afectaron a los sentidos, y precisamente porque conserva esas impresiones, puede recombinarlas en su propio ámbito y volver a re-presentarlas o expresarlas en ausencia de objetos, es decir, en el vacío. Y por eso la imaginación es la clave de toda actividad artística, es decir, *poiética*, de toda actividad que consiste en configurar y transformar lo real de múltiples maneras posibles que no están *dadas*.

En la escolástica medieval se denominaba "especie impresa" al efecto del estímulo externo sobre el órgano. En cuanto que "especie" es un sinónimo de "forma", con esos términos se quería expresar que el principio activo que formaliza la realidad física, formaliza también el medio orgánico —el receptor— sobre el que incide, el cual, en cuanto que está formalizado también por la psique (por una parte "especializada" de ella), permite que la psique formalice, a la vez que ese órgano en cuanto que ya estimulado, los principios activos que formalizan la realidad física extracorpórea y esa formalización de una forma física por la forma psíquica es a lo que se le llamaba y se le llama conocer. Cuando el principio activo cognoscitivo podía reneter las "especies impresas", podía recombinarlas y operar con ellas en ausencia de los principios formalizadores reales (físicos), dando lugar a lo que los escolásticos medievales denominaron "especies expresas".

Los sentidos carecen de "especies expresas" porque no pueden reneter las "impresiones": no pueden funcionar al margen de la realidad física y precisamente por eso son *criterio de realidad*, de *physis*, de *naturaleza*. La imaginación, la memoria, el intelecto, etc. sí pueden funcionar al margen de la realidad o, mejor dicho, con cierta independencia de ella, y por eso pueden transformarla: puede retener todas las "impresiones" y por eso pueden "expresarlas" de muy diversas maneras no dadas: por eso son principio de *arte*, de *ciencia*, etc.[27].

Pues bien, la polémica sobre el realismo, el idealismo y el constructivismo, es la polémica acerca de cómo lo representado, lo deducido y lo construído reproduce, y hasta qué punto, la realidad tal como es, o *la cosa en sí*, etc. Como es obvio, esta cuestión adquiere matices diversos si lo reproducido es reproducido mediante expresiones exclusivmaente cromáticas (como la pintura, la fotografía, etc.), numéricas, algebraicas, etc. (como la física matematizada), y también si de lo que se trata no es de "reproducir", sino de transformar, recombinar, etc. Por supuesto, todas estas cuestiones pertenecen al análisis del proceso perceptivo, a la epistemología, a la teoría del arte, etc., y no a la teoría de la sensibilidad al nivel en que aquí se está considerando.

Al principio de este epígrafe, al comenzar el análisis de la sensación, se dijo que propiamente no "se ven" piedras o árboles, no se ven "cosas en sí", sino colores, y que no se oyen "cosas", sino sonidos. Pero, al igual que ocurre con las

---

27. Para la concepción escolástica medieval de las "especies" "impresas" y "expresas", cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

cualidades secundarias del tacto, con los sabores, los aromas y los perfumes, los colores y los sonidos no son *meros* colores y sonidos, sino que constituyen universos de significados que permiten vivir en la interioridad subjetiva el cosmos entero.

Ya se ha dicho anteriormente que la vista, al captar sus sensibles propios, capta también todas las cualidades primarias, y que el oído está estrechamente vinculado al tacto mediante el *ritmo*, el *equilibrio* y la *armonía*; y a su vez vista y oído tienen un fundamento táctil en virtud del cual sus sensibles propios tienen una cierta tonalidad afectiva. Así el conjunto de esos diversos aspectos que tienen los sonidos y los colores, la totalidad de lo real físico, del cosmos, es dada a la intimidad subjetiva de forma que *gusta* más o menos, de forma que resulta más o menos agradable o desagradable en tanto que *real*.

Así, los colores no son *meros* colores, porque a cada persona hay unos colores que les gustan más que otros, y lo mismo con los sonidos. Por regla general, los individuos no saben dar razón de por qué unos colores o sonidos les gustan más que otros, porque generalmente es difícil expresar, decir lo que *significan*, o sea, traducir en expresiones conceptuales o en descripciones imaginativas, lo que hacen vivir a la sensibilidad. Pero los artistas frecuentemente lo hacen. Según algunos de ellos, el azul significa profundidad máxima y serena, lejanía, fondo sobre el que se puede hacer reposar la mirada (y, mediante ella, el alma), y algunas de estas características tienen también los sonidos del violoncello y de la trompa: sugieren lo arcano, lo remoto, lo profundo, pero con tonalidades diferentes. El amarillo es lo máximamente estridente, aquello sobre lo que menos puede reposar la mirada y el alma, lo que tiene una especie de fuerza centrífuga y no permite detenerse en él, y algunas de estas características tienen también los sonidos de los metales, especialmente la trompeta. El verde significa lo máximamente vivo, la exhuberancia fuerte pero equilibrada; el rojo expresa lo cálido, la riqueza, un tipo de vitalidad vehemente. Algunos instrumentos pertenecientes al grupo de las "maderas" significan la serenidad y la dulzura, como la flauta, o la máxima fluidez, como el clarinete, etc.

A su vez, las combinaciones que se pueden hacer con las cualidades primarias o sensibles comunes, dan lugar también a un mundo de significados no menos rico ni menos expresivo que el de los sonidos y colores. Según V. Kandinsky, las formas triangulares significan estridencia e inestabilidad, las formas cuadrangulares, estaticidad y reposo; las formas esféricas, plenitud; las líneas onduladas pueden significar movimientos relativamente apacibles, y algunas combinaciones de líneas quebradas y oblicuas significan desgarro y dolor[28].

Si se tiene en cuenta la multitud de combinaciones posibles a que dan lugar la totalidad de cualidades primarias y secundarias, resulta posible hacerse una

28. Para un análisis del significado de los colores y los sonidos puros, cfr. V. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1983, y para un análisis análogo sobre las configuraciones de líneas y figuras geométricas elementales, cfr. V. Kandinsky, *Punto y línea sobre el plano*, Labor, Barcelona, 1981. Por supuesto, las tesis de Kandinsky a este respecto no son indiscutibles, ni universalmente aceptadas, pero constituyen una buena introducción al estudio del significado de las sensaciones. Otro planteamiento diferente puede encontrarse en Schelling, *Sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Aguiar, Madrid, 1959.

idea de la infinitud de universos significativos posibles que se pueden lograr con esa cantidad casi infinita de *elementos* con los que trabajan el arte, la técnica, la ciencia y la filosofía.

Actualmente no se acepta pacíficamente que el espacio sea la "forma *a priori*" de la sensibilidad externa y el tiempo la "forma a *priori*" de la sensibilidad interna tal como lo propusiera Kant. Parece muy problemático, o más bien inexacto, que sean *a priori*, pero sí parece cierto que son "formas" de la sensibilidad externa e interna respectivamente, al menos en determinado sentido: en el sentido de que la experiencia del mundo se da en las formalizaciones del espacio que la psique lleva a cabo mediante la imaginación, y la experiencia del propio vivir del viviente en las formalizaciones del tiempo que la psique lleva a cabo mediante la memoria. Desde este punto de vista podría decirse que las artes del volumen, de la luz y del color (arquitectura, escultura, pintura) expresan, interpretan y transfiguran lo que las realidades físicas son *en sí mismas*, y lo que significan y pueden significar en el mundo vital del hombre, según las formalizaciones posibles del espacio; y que las artes del ritmo y del sonido, expresan, interpretan y transfiguran lo que las realidades físicas son *en sí mismas*, y lo que significan y pueden significar en el mundo vital del hombre según las formalizaciones posibles del tiempo.

Esto que se dice de las artes puede decirse también del ámbito de las técnicas y del de las ciencias, y, en general, del conjunto de los saberes humanos, que, analogamente a como ocurre en la "escala" de la vida, no tiene una estructura lineal-escalar, sino más bien arborescente. Pero, cualquiera que sea la rama de ese saber, en cuanto que se trata de un saber acerca de la realidad y de un hacer algo sobre ella, su "tronco" y su "base" es precisamente la realidad, y, por consiguiente, tiene su fundamento —aunque no sea el único fundamento— en la sensibilidad y en el cuerpo.

Las formas de conocimiento que están por encima del nivel de la sensibilidad son cada vez más reflexivas, y se fundan en la sensibilidad y en el cuerpo, que son criterio de realidad precisamente porque son menos reflexivas: porque no reflexionan sobre "contenidos conocidos", sino que se abren a la realidad física: el cuerpo orgánico y la sensibilidad son la reflexión de lo físico sobre sí mismo.

Capítulo VIII

EL PROCESO PERCEPTIVO. EXPERIENCIA VITAL E IDENTIDAD SUBJETIVA

1. LA SENSIBILIDAD INTERNA

La psicología de las facultades, ha sido objeto de diversas críticas. De hecho, ni la psicología científica ni la filosófica de los siglos XIX y XX mantienen sus esquemas, sino que estudian más bien las actividades vitales y su sobjetivos correspondientes desde el de la integración de las diversas funciones vitales.

De todas formas, el contenido o los temas de la psicología de las facultades se mantienen, como es lógico, en las psicologías posteriores. La psicología de las facultades es históricamente la primera que se elabora en el ámbito de la psicología filosófica, y es la que aquí se va a tomar como primer punto de referencia, para señalar en función de ella las tesis y principios de otras psicologías.

La creación de la psicología de las facultades se debe a Aristóteles, y su desarrollo a la tradición aristotélica árabe, singularmente a Avicena y Averroes, y a la tradición aristotélica cristiana. En ambas se desarrolla esta psicología para establecer la estructura operativa de los animales y del hombre, es decir, la diferenciación de las facultades de la psique y la articulación de unas con otras.

El criterio utilizado para ello es, el de la especificación de las facultades por los actos y de los actos por los objetos, y, tiene dos aspectos, uno metodológico y otro teórico. Utilizándolos conjuntamente, la psicología de las facultades puede tener utilidad para establecer la jerarquización de las especies animales en las diversas ramas de la escala zoológica, por una parte, y, por otra, para estudiar, en conexión con la psicología fisiológica, las posibles correlaciones entre funciones psíquicas y áreas y circuitos neuronales.

El procedimiento seguido para diferenciar y jerarquizar las facultades es en parte racional-deductivo, en cuanto que intenta fijar cuáles serían las facultades exigidas para una vida animal completa, y en parte empirico-inductivo, en cuanto que las características de la vida animal —completa e incompleta— se obtienen de la observación directa de los diversos animales.

El último criterio discriminativo es reducir la mayor cantidad posible de actos al menor número posible de principios operativos, de manera que cuantos actos no puedan ser reducidos a un mismo principio determinarán la realidad de las distintas facultades.

La vida de los animales superiores implica que se dé en ellos no solo la captación de la realidad presente, sino también la de *lo ausente*, porque como la acción y el desplazamiento del animal tiene como punto de partida la percepción de una realidad, el animal no podría realizar movimientos de búsqueda, cuyo objeto es precisamente una realidad *ausente*. Por lo tanto, en los animales que realizan movimientos de búsqueda, además de los exteroceptores (*sentidos externos*), que captan lo presente cuando está presente, tiene que haber otro sentido que lo retenga y conserve, de manera que cuando no esté presente lo pueda representar y, por tanto, iniciar su búsqueda.

Las realidades captadas por los exteroceptores y en relación con los cuales el animal se mueve, le producen deleite o repulsión. Esto se da en todos los animales —en diverso grado según su dotación o equipamiento sensitivo—, pero en los animales superiores en los que se dan comportamientos de búsqueda y de huida, tiene que darse también la captación de otros valores además de el agrado y desagrado sensible, como son la utilidad, el peligro, etc., que no son valiosos para un sentido u otro, sino para la vida animal en su integridad. Así, por ejemplo, la oveja no huye del lobo porque le resulte repulsiva su figura y color, porque le resulte "estéticamente" desagradable, sino porque es una amenaza para su supervivencia, o sea, un enemigo para su especie o para su naturaleza. De modo similar, el pájaro no recoge ramas, pajas, etc., porque le produzca un placer a los sentidos, sino porque le son útiles para construir el nido. Ahora bien, como el peligro, la amenaza y la utilidad no son cualidades sensibles (ni primarias, ni secundarias, o sea, ni sensibles comunes ni propios) no pueden constituir el objeto de los actos de ningún sentido externo, pero como son captadas por el animal, tienen que serlo mediante actos que corran por cuenta de otra facultad.

Así pues, las *cualidades sensibles son captadas* por los *sentidos externos* y por el así llamado *sentido común* (en el que se unifican los sentidos externos), y *son retenidos y conservados* por la *imaginación o fantasía*, que es como un archivo de las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos.

Por otra parte, las *cualidades no sensibles*, se captan mediante actos valorativos o de estimación, que corren por cuenta de la *estimativa*, y *son retenidas y conservadas* por la *memoria*, que es como un archivo de las valoraciones (utilidad, amenaza, peligro, etc.) realizadas por la estimativa. De esta manera la estimativa es el sentido intencional del futuro (busca o rehuye *ahora* lo que *será* útil o nocivo *después*) y la memoria el sentido intencional del pasado (el pasado es pasado *del* viviente y no de la realidad exterior, o de ésta en cuanto que fué valorada o vivida por él).

El conjunto "sentidos externos-sentido común-imaginación", es afectado por las cualidades sensibles del mismo modo en el caso del hombre que en el de los animales superiores. Por lo que se refiere al binomio estimativa-memoria, la diferencia entre el hombre y los animales superiores es en cambio muy notable: se trata de la diferencia entre la intimidad subjetiva de uno y de los otros, entre

la capacidad valorativa o capacidad de aprendizaje y de experiencia de uno y otros, y entre la capacidad de posesión de la vida ya vivida (pasado) de uno y otros.

La valoración y la experiencia animal tiene carácter instintivo; se trata, como dijimos, de una "inteligencia inconsciente", que tiene máximamente el carácter de la intencionalidad directa (conocimiento de la realidad externa como fin de la propia actividad vital) y mínimamente el carácter de la intencionalidad refleja (conocimiento de los propios actos y de sí mismo, capacidad de proponerse un número indeterminado de fines y de utilizar la realidad externa *como medio* para esos fines).

La valoración y la experiencia humana tiene, por eso, el carácter de una "inteligencia práctica reflexiva", por lo cual, para diferenciarla de la animal, la tradición aristotélica le llamó en vez de estimativa, *cogitativa* o *razón particular*. Estos términos fueron acuñados así, con esa resonancia intelectiva (*cogitatio, ratio*), para poner de manifiesto la estrecha vinculación de esa facultad de la sensibilidad interna con la inteligencia humana. La diferencia entre *cogitativa* e *intelecto* viene marcada por la insistencia en que la primera es una facultad orgánica y cerebralmente localizable.

Por lo que se refiere a la memoria, la capacidad de posesión de la vida ya vivida (de la vida *pasada*), en los animales superiores se ejerce de modo espontáneo y súbito, y en el hombre además se ejerce también en la forma de búsqueda reflexiva y deliberada del propio pasado. Para designar esta función específica de la memoria humana la tradición aristotélica empleó el término *reminiscencia*.

De esta manera, la sensibilidad interna queda desglosada en cuatro facultades: *sentido común, imaginación, estimativa o cogitativa* y *memoria*[1].

Según esta forma de considerar la sensibilidad interna, queda puesto de relieve el modo en que los grados de vida son grados de intimidad, y el modo en que los grados de intimidad son grados de integración de los diversos sentidos del tiempo, es decir, grados de superación del tiempo o modos de trascenderlo, que son modos de trascender o superar la distensión o dispersión inherente a la materialidad, y que son modos de autoposeerse[2].

En los vivientes *corpóreos*, el mayor grado de plenitud vital implica mayor cantidad de órganos y facultades; ahora, al señalar cuántas y cuales son las potencias requeridas para una vida animal perfecta (que se acerque lo más posible a una vida espiritual mínima), queda también puesto de relieve la progresión de menor a mayor complejidad de los organismos vivientes.

De esta estructuración de la sensibilidad interna en facultades, realizada por la psicología filosófica clásica, las psicologías filosóficas y científicas contemporáneas conservan dos, la imaginación y la memoria, cuyos estudios profundizan y desarrollan en diversas direcciones. El *sentido común* y la *estimativa o cogitativa* en cuanto términos que designen facultades, empiezan a caer en desuso ya al comienzo de la filosofía moderna (siglo XVII).

1. Cfr. Sto. Tomás, *Suma Teológica* I parte, q. 78, a 4c.
2. Incidentalmente cabe señalar que este tema es uno de los grandes lugares para realizar la confrontación entre las antropologías filosóficas de Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger, cuya filosofía del hombre es, a la vez, una filosofía del tiempo.

Como es lógico, las funciones asignadas a esas facultades sí se siguen estudiando. En términos generales, todo lo que en la psicología clásica se estudia bajo el título de "sensibilidad interna", es considerado por la psicología contemporánea bajo el título de "la percepción". En concreto lo denominado actualmente "organización primaria de la percepción" se corresponde en cierto modo con las funciones del sentido común y la imaginación de la antigua psicología de las facultades, y lo que se estudia en la psicología contemporánea como organización secundaria de la percepción" se corresponde con las funciones de la cogitativa y la memoria.

2. LA SINTESIS SENSORIAL

Antes se estudiaron las sensaciones como si fueran inconexas, pues cada una procede de un sentido externo distinto, pero la pluralidad de sensaciones se unifica formando lo que se denomina la *percepción*. Como la percepción no puede realizarla ninguno de los sentidos externos, tiene que existir un sentido nuevo que sea capaz de unificar las sensaciones, al cual, por unificar todos los datos recibidos de los sentidos externos, Aristóteles le llamó *sentido común (koiné aisthesis)*.

El sentido común aparece así como una facultad que no puede tener un objeto distinto del de los sentidos externos, de manera que, mediante sus correspondientes actos, lo que capta como objeto es el conjunto de objetos de los sentidos externos y los actos de estos sentidos. Con ello, el sentido común resulta ser aquella primera facultad mediante la cual el viviente capta, en el menor grado posible, actos vitales propios, o sea, su propio vivir[3]. Por ello podría decirse que el sentido común marca el umbral mínimo de "autoconciencia", para expresar lo cual la psicología filosófica clásica lo llama también "conciencia sensible".

"Después de demostrar Aristóteles que no hay más sentidos propios (o externos) que los consabidos cinco, *procede a investigar si existe alguna otra potencia sensitiva común a estos cinco sentidos*. Y lo investiga a partir de ciertas acciones que no parecen ser propias de ningún sentido, sino que más bien exigen otra *potencia sensitiva común. Las acciones en cuestión son dos*. Una, aquella por la cual *percibimos los actos de los sentidos propios*, como cuando sentimos que vemos y que oímos. La otra, aquella por la cual *discernimos entre los sensibles propios de los diversos sentidos*, como cuando sentimos que lo dulce es una cosa y que lo blanco es otra"[4].

La realidad del sentido común como facultad o principio funcional se establece, pues, en virtud de la necesidad de explicar unos hechos, y de la explicación de ellos salen las funciones de la nueva facultad.

Yo siento que veo y que oigo, pero eso no lo pueden hacer la vista ni el oído. La vista ve colores, pero no ve que ve, porque el ver no es un color. Si el ver no es un color y yo siento que veo, el sentir que veo no lo hace la vista, y lo

3. Cfr. Sto. Tomás, *In II De ánima*, lect. 13, n. 390.
4. Sto. Tomás, *In De ánima*, lect. 2, n. 584.

tiene que hacer otra facultad. Dicha facultad —el sentido común—, al sentir que ve, siente también lo visto (el color): por eso, el objeto del sentido común son *los actos de los sentidos externos y sus objetos.*

Por otra parte, si yo distingo lo blanco de lo dulce y de lo duro, y además los unifico sobre una misma cosa (por ejemplo cuando digo que la misma cosa —una manzana— es por una parte blanca, por otra dulce y por otra dura), eso lo tiene que hacer una facultad que perciba lo blanco, lo dulce, y lo duro. La vista no puede diferenciar lo blanco de lo dulce, porque el dato "dulce" no lo puede tener la vista. Por lo tanto, tiene que existir una facultad que capte, ella sola, todos los sensibles propios y todos los sensibles comunes, y, al captarlos todos, pueda diferenciarlos y unificarlos.

Al acto del sentido común —en el que se unifican las sensaciones o actos de los demás sentidos— se le puede llamar ya *percepción.*

Se puede pensar que en el sentido común se produce ya por tanto *la primera captación* de la substancia (y de la causalidad), es decir, de los que fueron llamados *sensibles per accidens*: el sentido común capta que lo *dulce* (captado por el gusto), lo *blanco* (captado por la vista) y lo *duro* (captado por el tacto) pertenecen a *esta cosa* (por ejemplo, manzana). Esa primera captación es lo que en la psicología contemporánea se denomina *síntesis sensorial* o también *organización primaria* de la percepción[5], en la cual entra también, como elemento extrinsecamente asociado a ella, la palabra en tanto que "sonido" (no en tanto que signo).

El modo en que se realiza esta organización primaria ha enfrentado entre sí a la psicología asociacionista, que deriva del mecanicismo cartesiano y del empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, y a la psicología de la forma, que deriva de la filosofía racional kantiana y de la neoaristotélica de Brentano, y cuyo comienzo y desarrollo viene dado por los estudios von Ehrenfels y de Wertheimer respectivamente. Estas dos escuelas acentuan, o bien la espontánea asociación de la sensaciones con la correlativa pasividad del intelecto (sensismo y empirismo), o bien la función estructurante de formas coexistentes o preexistentes ("estructuralismos" intelectualistas o materialistas). En ambos casos se pierde la continuidad entre intelecto y sentidos, puesto tan de manifiesto por la psicología filosófica aristotélica y por diversas corrientes de la psicología científica contemporánea[6].

Por lo que se refiere al correlato fisiológico del sentido, la neurofisiología holista o totalista triunfa por el momento sobre la "localista", pues no se han logrado aislar puntos o circuitos neuronales determinados a los que corresponda *estrictamente* la síntesis sensorial, y más bien parece que en dicha síntesis interviene toda la corteza cerebral[7].

También la causalidad en un sensible *per accindens* cuya *primera captación* se produce ya a nivel de sentido común, aunque su *captación plena* corresponde a

5. Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, cap. II, pp. 83-118. Estudio amplio del sentido común y sus funciones en relación con los aspectos correspondientes de la organización primaria según las diversas psicologías filosóficas y científicas contemporáneas.

6. Para una breve exposición histórica de las mencionadas escuelas psicológicas, Cfr. C. Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982, pp. 45-67.

7. Cfr. H. Brown, *Cerebro y comportamiento*, Paraninfo, Madrid, 1982, cap. 11, pp. 199-221.

la cogitativa (que capta intenciones no sensibles) y al intelecto. Esta *captación plena* es lo que en psicología contemporánea se denomina *organización secundaria* de la percepción, o también *comprensión del significado.*

Tenemos, pues, cuatro funciones que caracterizan al sentido común: 1) Captar los objetos de los sentidos externos, 2) Diferenciarlos entre sí, 3) Unificarlos en la percepción y 4) Captar los actos de los sentidos externos y ejercer así de conciencia sensible.

Como los sentidos externos no pueden reflexionar sobre ellos mismos, sobre sus propios actos, por no tener el suficiente grado de inmaterialidad, el sentido común suple esta deficiencia en un remedo de la reflexión del espíritu, actuando así como conciencia de la sensibilidad (de todas formas carece propiamente de reflexión, ya que percibe los actos de los demás sentidos, no su propio acto). La mínima conciencia de sí que un animal tiene es ésta: siente que vive porque siente que ve y que huele, que realiza estas operaciones vitales, que llamamos sensaciones.

El sentido común es, por todo esto, principio único y término final de toda sensibilidad exterior. Es decir, los sentidos externos se diversifican a partir de una raiz que les es común (el sentido común), y sus actividades diversas revierten a esa raiz común, donde se unifican sus objetos respectivos.

3. LA CONFIGURACION PERCEPTIVA. LA IMAGINACION

Cuando a nivel de sentido común tiene lugar una síntesis sensorial, dicha síntesis no es fugaz, de forma que llegara a desaparecer al desaparecer la realidad externa que la causa, sino que, al percibir, el sentido común en acto produce una impresión que no pasa. De esta manera, aunque la percepción pase, el haber percibido no pasa, sino que queda, y queda a disposición de la actividad sensitiva. A *la potencia sensitiva que es capaz de volver a considerar o a hacer presente algo que en un momento lo estuvo, pero que ya no lo está, que es capaz de re-presentar, es a la que se denomina fantasía o imaginación.*

La definición que Aristóteles, da de la imaginación es la siguiente: *"motus factus a sensu secundum actum"*, es decir: *movimiento producido por el sentido en cuanto que está en acto*[8].

Esta definición también se puede formular de esta otra manera: cuando el sentido que retiene las "especies impresas" se pone en acto por sí mismo y desde sí mismo, lo que hace es imaginar, es decir, producir "especies impresas", o lo que es igual, volver a presentar, representar, lo que una vez estuvo presente. Esto es posible sólo en una facultad que es susceptible de hábitos, lo que significa que su grado de inmaterialidad o actividad formal es más alto que el de las potencias anteriores y que, por tanto, tiene cierta capacidad de aprendizaje[9].

---

8. Aristóteles, *Peri Psychés* III, 3, 429 a 1. Cfr. Sto. Tomás, *In III De ánima*, lect. 6, n. 659.
9. Es el tema del "aprendizaje perceptivo", desde el cual hay que considerar los fenómenos de corrección de las sensaciones, y otros muchos. El "aprendizaje perceptivo" es un descubrimiento relativamente reciente de la psicología científica. Cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit. pp. 323-343.

Si no se pudiera retener ninguna percepción, ocurriría que todas las percepciones serían absolutamente nuevas para nosotros siempre, con lo cual el percibir consistiría en una pura discontinuidad o intermitencia. En tal situación, por ejemplo, sería imposible gozar de la música, porque la música misma sería imposible: la música es posible oírla, a pesar de que las notas vayan pasando y desvaneciéndose una detrás de otra, porque se retiene su haber pasado, y por esa retención es posible captar la unidad de la melodía.

Así pues, la imginación se puede definir también como la continuidad de la sensibilidad. Esta continuidad es la que, en cierto modo, salva al viviente de un flujo en avalancha discontinua de sensaciones y síntesis sensoriales siempre distintas, reduciéndolo a *configuraciones perceptivas* en cierto modo *constantes*, que constituye propiamente la *organización primaria de la percepción*, y que consiste en la agrupación de conjuntos de sintesis sensoriales de *una misma* realidad en una configuración o imagen de la realidad en cuestión (sensible *per accidens* o *cosa en sí*). Se trata de algo así como una especie de "categorización" de grupos de síntesis sensoriales con arreglo a un "sistema categorial" constituído precisamente por las imágenes.

En cuanto que la imaginación o fantasía tiene esa capacidad re-presentativa, permite al viviente escapar de la sujeción al presente extrasubjetivo, al aquí y al ahora físicos, y vivir respecto a su propio presente, es decir, respecto al presente que él se propone a sí mismo en su interioridad, se re-presenta. De esta manera, al quedar interiorizado y en presencia el mundo exterior, la capacidad operativa del viviente se dilata en razón directamente proporcional a esa interiorización y re-presentación.

Por otra parte, como lo interiorizado y representado es también el propio cuerpo y la propia capacidad de movimiento (sensibilidad cenestésica y cinestésica), la fantasía no solo "categoriza" la realidad exterior, sino también los comportamientos propios respecto de esa realidad, aunque esto no se completa propiamente a nivel de fantasía (organización primaria), sino a nivel de estimativa y cogitativa (organización secundaria: compresión de los significados).

Lo que sí queda efectuado a nivel de imaginación es la integración del espacio y el tiempo, es decir, la articulación de las cualidades secundarias y las cualidades primarias (espacio y tiempo en tanto que representados) y de los "sensibles *per accidens*". A su vez la anticipación de las acciones a realizar, sean físicas o verbales, inciden sobre la realidad y se llevan a cabo a través de la representación imaginativa.

Así pues, el espectro funcional de la imaginación es tan amplio y variado que solamente su analisis suministra ya claves básicas para la antropología. De este modo, la concepción de la imaginación proporciona características peculiares a la antropología de Aristoteles, la Estoa, Kant Fichte, Schelling, Hegel, Sartre y Merleau-Ponty[10], y para otros autores constituye la verdadera piedra angular de

10. Cfr. C. Fabro. *Introducción al problema del hombre*, cit., pp. 67-73, breve, pero clara y útil referencia a la fantasía en la concepción antropológica de estos autores.

la antropología, como es el caso de Vico, Cassirer y Gadamer, y el de todo el sector de la antropología cultural contemporánea llamado antropología simbólica[11].

La función de la imaginación de retener en presencia intencional lo que desaparece de la presencia real, no sólo es ejercida en ausencia del objeto, sino también cuando está presente.

La imaginación es un archivo de sintesis sensoriales, que son conjuntos de sensaciones unificadas. Pues bien, cuando al ver en un manzano una superficie esférica amarillenta y sonrosada decimos que *vemos* una manzana, lo que ha ocurrido es que al dato "superficie esférica, amarillenta y sonrosada" —que es *una* síntesis sensorial— le hemos sumado todas las restantes síntesis sensoriales del mismo tipo que estaban archivadas en la imaginación y en la memoria, y hemos configurado la percepción "manzana" (en este proceso intervienen también la estimativa o la cogitativa, como luego veremos).

La imaginación, gracias a la agrupación de varias síntesis en *una* imagen, permite reconstruir una percepción completa a partir de un solo dato, y esto hace posible que los animales se muevan en pos de lo ausente, ampliando el radio de acción de su conducta. Así, por ejemplo, el perro es capaz de construir una representación imaginativa completa a partir de una sensación olfativa, y rastrear la presa. Naturalmente, esto implica que la imaginación del perro realiza una integración del espacio y el tiempo bastante completa; y esta mayor o menor capacidad integradora del espacio y el tiempo que la imaginación tiene, es uno de los factores que determinan la inferioridad o superioridad de un animal dentro de la escala zoológica.

El acto de la imaginación, pues, termina en una *especie expresa* un *fantasma* o una *imagen*, no sólo siempre que el objeto está ausente, sino también en muchos casos en que el objeto está presente. Esta capacidad representativa es posible porque como la imaginación es una facultad orgánica, la percepción deja una "huella" en el órgano de la sensibilidad que es tomada como punto de apoyo por la actividad imaginativa para re-producirla[12].

En el hombre, la imaginación tiene una actividad superior, con mayor amplitud y riqueza de objetos, porque está penetrada por la inteligencia y puede estar gobernada por la voluntad (no lo está en el ensueño ni cuando se la deja "vagar"), y, sobre todo, es la base en la que el intelecto forma los conceptos abstractos.

Así como sin sensaciones externas la imaginación no se actúa, sin imagen tampoco se actúa la inteligencia. La fantasía prepara la intelección, presentando los objetos sensibles de modo más *estable* y *constante* que en la sensación externa, de modo *esquemático*, con una generalización que se acerca a la del universal abstracto. Así, del espacio tal como es captado por el tacto, la vista y el oído, la fantasía *construye* una *imagen del espacio*, sobre la cual la inteligencia concibe

11. Cfr. J. Choza, *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico*, en "Anuario filosófico", XIV/2, 1981.

12. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 84, a. 3, c y ad 4. Esta "huella" ha sido objeto de numerosas investigaciones neurofisiológicas desde 1940, que han propuesto, sucesivamente, la teoría del *engrama*, la de la proteina y la de ARN (ácido ribonucleico). Cfr. H. Brown, *Cerebro y comportamiento*, cit. pp. 228-253.

la *idea del espacio*. De esta manera ni el espacio ni el tiempo son nociones anteriores a la experiencia *(a priori)*, sino ideas concebidas o abstraídas por la inteligencia a partir de constructos imaginativos, a partir de los *esquemas* de la fantasía.

Las funciones de la fantasía o imaginación son, pues, 1) Archivar las sintesis sensoriales, 2) Realizar la configuración perceptiva sumando a una síntesis sensorial dada la síntesis archivadas, 3) Combinar percepciones para obtener imágenes o esquemas más generales, tanto cognoscitivos como operativos (de acciones a realizar) y 4) Suministrar imágenes o esquemas generales por referencia a los cuales el intelecto obtiene ideas abstractas tanto especulativas como prácticas.

La realización de todas ests funciones implica una pluralidad de actos en cada una de ellas, referentes a una pluralidad de objetos, en la interpretación de los cuales se diversifican las escuelas de psicología filosófica y científica contemporaneas. Tales actos y objetos comprenden la percepción del continuo y del movimiento, la percepción de contenidos absolutos y de relaciones (substancia, causalidad, etc.), la articulación de la configuración perceptiva con la diversidad, o, mejor, desde la diversidad de la propia actividad motora, etc.[13].

Es específico del hombre, frente al carácter un tanto rígido y unívoco de las imágenes del animal, la polivalencia significativa y la plasticidad de las imágenes. El hombre puede hacer funcionar la imaginación en múltiples direcciones, como imaginación racional, volitiva, constructiva, práctico-artística, etc..., bajo control racional-volitivo. Los fenómenos de patología psíquica consisten, en gran medida, en una lesión o deficiencia orgánica por la cual la imaginación se sustrae a dicho control y ejerce sus funciones autónomamente. Pero como no deja de ejercerlas, la producción imaginativa en tales circunstancias presenta unas peculiaridades tales que muchas veces permite un diagnóstico psiquiátrico sólo en base a ellas (es este uno de los fundamentos del uso clínico de los test proyectivos o de la interpretación de los sueños, tal como lo hacen el psicoanálisis y casi todas las escuelas de psicología profundas).

A esta polivalencia y plasticidad de la imaginación humana, que hace posible su ejercicio en tantas direcciones como son la racional especulativa, la científica, la técnica, la artística, la lingüística, la jurídica, la política, la religiosa, la lúdica y la deportiva, etc., hay que añadir otra característica también esencialmente humana: *la historicidad*, es decir, sus fases de desarrollo, la variación de la relevancia de sus funciones a lo largo de la vida individual, según las peculiaridades de cada individuo, y a lo largo de la historia de la humanidad. Según las dos primeras perspectivas, el estudio de la imaginación constituye sendos capítulos de la psicología evolutiva individual y de la psicología diferencial (hombre-mujer, adulto-anciano, etc.). Según la última perspectiva, la imaginación constituye un capítulo clave de la antropología cultural y de la filosofía, así como de la historia de la filosofía.

---

13. Para un estudio detallado de estos actos y objetos de la fantasía desde la perspectiva de la psicología filosófica clásica en confrontación con las psicologías filosóficas y científicas contemporáneas, Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, cit. cap. III, pp. 123-190.

Las primeras concepciones sobre la vida y el alma eran mas imaginativas que conceptuales, y lo mismo sus expresiones correspondientes. Así, en los comienzos de la historia humana, en las más remota prehistoria, se supone que toda la actividad intelectual a cerca de lo real, y su correspondiente expresión, era fundamentalmente imaginativa: es lo que suele denominarse *pensamiento mítico*, al que se atribuyen las primeras concepciones religiosas, morales, políticas, las primeras *concepciones del mundo* y la constitución misma de los lenguajes humanos. Incluso la denominada crisis contemporánea es interpretada por diversos autores en relación con una recesión de las actividades imaginativas, que serían correlativas de una inflación de racionalismo abstracto.

4. LA AUTOCONCIENCIA ANIMAL

El sentido común y la imaginación se denominan *sentidos formales*, porque sus objetos son las *formas* o cualidades sensibles que están o han estado *presentes*. A la estimativa y a la memoria se les llama *sentidos intencionales*, porque sus objetos son *valores* concretos de las cosas, a los que el viviente *tiende* (*intencional* significa aquí que funda la conducta del viviente, su tender en una u otra dirección)[14].

Las características de la estimativa llegan a conocerse, como en el caso de las potencias ya estudiadas, a partir de hechos observados y mediante deducciones, según el principio de que las potencias se especifican por sus actos y los actos por sus objetos.

Hemos visto anteriormente que el animal capta la conveniencia o nocividad de una realidad externa,de modo que adecúa su conducta a dicha realidad. Pero ¿cómo es posible que el animal capte el peligro si resulta que no es un dato sensible? Como antes se señaló, la oveja no huye del lobo porque le resulte estéticamente desagradable su color o su modo de moverse: huye porque sabe que el lobo, como realidad en sí, es peligroso para ella. De manera análoga, el animal sabe que el agua es potable, esto es, apta para quitarle la sed, no porque eso esté indicado en su color azulado o en su movimiento ondulatorio. En el lenguaje ordinario diríamos: "lo sabe por *instinto*". Pues bien, la dotación instintiva del animal, o mejor, una parte de ella —la cognoscitiva—, es lo que en el lenguaje de la psicología filosófica aristotélico-tomista se llamó *estimativa* y se caracterizó como capacidad de *estimar* o *valorar* una realidad externa.

¿Valorar o estimar con respecto a qué? Con respecto al propio organismo y a la propia vida. Por la estimativa el animal *capta la conveniencia o disconveniencia para su naturaleza de una realidad sensible singular*, de los objetos captados por los demás sentidos. La estimación o valoración es siempre una captación del fin, lo que también implica en cierto modo una anticipación del futuro, la pre-visión del término de un acontecimiento antes de que suceda: la oveja no puede esperar a que el lobo la devore para saber que es peligroso, tiene que sa-

14. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 78, a. 4.

berlo antes, por anticipado. Por eso se dice también que la estimativa es el sentido intencional del futuro (la memoria lo es del pasado), y por eso a lo que ella capta se le llama intenciones no sensibles o no sentidas porque el fin se encuentra en el futuro, y no puede ser sentido ya que no es sensible; sensible sólo es lo presente.

Pues bien, ¿cómo tiene que estar hecho un animal para que pueda realizar estimaciones? Una estimación consiste en poner en relación una realidad exterior con la propia realidad vital, con la propia situación orgánica. Por tanto, para que pueda haber una valoración de esa clase tiene que haber una facultad que reciba, por una parte, los datos del exterior —que capte, sobre todo, el sensible *per accidens* externo, la *cosa en sí*, la realidad externa como tal—, y por otra parte, la interioridad propia, —o sea, el sí mismo, la realidad propia como tal—. Únicamente captando ambas es posible emitir una estimación sobre la conveniencia o disconveniencia recíproca, únicamente así es posible la valoración. Como resulta que ni el sentido común ni la imaginación perciben la interioridad orgánica, en tanto que realidad interior en sí, tiene que haber entonces una facultad distinta, encargada de *estimar*, a la que se le dió el nombre de *estimativa*.

La estimativa es la facultad en cuyo nivel cognoscitivo tiene lugar la *percepción* de modo *pleno* y *completo*, es decir, lo que hemos venido llamando *organización secundaria* de la percepción. Esta implica no sólo la captación de la forma o figura perceptiva, sino también la captación del *significado*.

En cuanto que la captación del significado, al nivel de una facultad orgánica, es siempre la captación del significado *para mí*, dicha captación es, precisamente por eso, una cierta captación del sí mismo en tanto que substancialidad y en su temporalidad (puesto que las valoraciones, la vida vivida, se archiva en la memoria), y no solo en tanto que capacidades motoras (cinestesia) o en tanto que malestar o bienestar fisiológico (cenestesia). Mediante esta función cognoscitiva el animal, por decirlo de alguna manera, "se encuentra a sí mismo", si fuera posible hablar así de los animales. O, dicho de otra manera, mediante esta función se alcanza el grado máximo de "autoconciencia" que puede darse en un animal, el grado máximo de posesión de sí mismo y del medio externo en sí mismo y del sí mismo en el medio externo.

También en lo que se refiere a esta capacidad —al grado en que esta facultad es suceptible de "hábitos"—, hay unos animales más dotados que otros, dotación que determina sus posibilidades de aprendizaje y adiestramiento[15].

5. COMPRENSION DEL SIGNIFICADO Y VALORACION

Una vez definida la estimativa por su operación principal hay que averiguar sus características.

---

15. A estas funciones vitales de la "estimativa" hay que atribuir la sorprendentemente rica vida afectiva y cognoscitiva de ciertos animales superiores y de algunos animales domésticos. Singularmente, los perros y los caballos manifiestan comportamientos que las personas familiarizadas con ellos no dudan en calificar de "casi humanos".

La estimativa es el punto de cierre del circuito de la vida animal: es el punto de articulación de las funciones cognoscitivas con las apetitivas y motoras. La estimación es la conexión que produce una *emoción* o *sentimiento* positivo o negativo. Es decir, la actuación de los deseos e impulsos sensibles —como veremos— se desencadena a partir de la estimativa.

Por otra parte, como la estimativa es la facultad por la que se conoce de modo pleno el singular en sí, es la facultad de la experiencia, porque es la facultad de la acción práctica, que es siempre una acción singular que versa sobre lo singular. Es decir, la facultad que estima el valor de una realildad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica, es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa. Cuando un león ha devorado varias veces a varios antílopes singulares, tiene ya *experiencia* de cazar y devorar. La *experiencia* se suma así al instinto y lo refuerza, lo perfecciona.

Este reforzamiento o perfeccionamiento del instinto por el aprendizaje en los animales es el punto privilegiado de las investigaciones conductistas, reflexológicas y etológicas, y es el campo de batalla en el que tiene lugar la polémica sobre lo innato y lo adquirido o, lo que es lo mismo, entre lo biológico y lo "sociológico" en el comportamiento animal.

El automatismo o rigidez del instinto varía de más a menos a medida que se asciende en la escala zoológica —muy perceptiblemente en la rama de los cordados, todavía más en el grupo de los mamíferos y máximamente entre los grandes simios—, lo que hace posible condicionamientos de la conducta cada vez más complejos, tal como han puesto de manifiesto la escuela reflexológica y la conductista. Por su parte, la etología ha puesto de relieve que los instintos se consolidan y desarrollan a partir de una o varias primeras experiencias cognoscitivo-motoras (fenómeno del *imprinting*), sin las cuales los comportamientos instintivos se manifiestan como altamente imprecisos[16].

La estimativa animal tiene, pues, estas 3 funciones: 1) Estimar o valorar lo singular, 2) Dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, y 3) Adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

En el hombre la cogitativa tiene las mismas funciones que la estimativa en los animales, pero como está inmediatamente conectada con el intelecto, dichas funciones se dan con mucha más complejidad y amplitud.

1) Por lo que se refiere a la estimación o valoración del singular externo, dicha función en el hombre se cumple como *comprensión de su significado*, es decir, como *percepción plena* y en sentido estricto de lo real externo. La denomi-

16. Cfr. B.F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1974, caps. 4 a 14. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Omega, Barcelona, 1974, cap. 13. La amplia atención dedicada por estas escuelas a los mencionados fenómenos, tanto en animales como en el hombre, es la causa de la enorme amplitud que hoy tiene la *psicología del aprendizaje*. Una buena panorámica de ella puede verse en J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., cap 5, pp. 217-404, donde se matizan los excesos del conductismo reduccionista de Skinner y otros.

nación de *organización secundaria* de la percepción con que se expresa esta función de la cogitativa se basa en la distinción entre *figura, estructura* o *forma*, por una parte, y *significado* por otra, distinción que viene dada por el hecho de que no es lo mismo *percibir una forma* que *saber lo que es*, lo que acontece de diversas maneras en algunas situaciones normales y en los casos en que hay algunas lesiones cerebrales. La incapacidad de comprender o reconocer los *significados* de las formas que se perciben entra dentro del capítulo de las *agnosias*[17].

Pues bien, lo que se ha dicho anteriormente sobre la configuración perceptiva y la "categorización" que se lleva a cabo en la fantasía alcanza su *significado* ahora en la organización secundaria de la cogitativa.

La cogitativa "categoriza" con arreglo a un "sistema categorial", a una serie de esquemas y generalizaciones más abstractas y comprehensivas que las "categorías" o imágenes de la fantasía, lo que hace que la constancia perceptiva sea mayor. Donde la fantasía opera con una imagen de "antilope", por ejemplo, la estimativa opera con una categoría de "comestible" y la cogitativa con la de "*animal* comestible". Esta categoría es ya un género abstracto que permite un tipo de "juicio" o de "cuasi juicio".

Así, la percepción del continuo y del movimiento, la de contenidos absolutos y relaciones (substancia, causalidad, etc.) que antes se señalaron como función de la imaginación, son ahora percepciones *cuyo significado se comprende*. Y esto es posible porque la cogitativa es la vía por la que el intelecto asiste o tutela la función imaginativa.

La función de valorar implica, pues, la *percepción plena de los "sensibles per accidens"* y la *realización de un juicio particular* sobre los singulares (por esta función judicativa se llamó a la cogitativa *razón particular*).

2) Por lo que se refiere a dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, la función de la cogitativa implica la realización de un *silogismo práctico* cuya condición de posibilidad viene dada por un conocimiento comprensivo de lo singular externo y de las propias capacidades motoras respecto de ello.

Aquí el conocimiento de lo singular externo es reflexivo, porque, según el ejemplo anterior, *este antílope* es captado aquí y ahora como *comestible*, como *animal*, etc., lo cual supone que las síntesis sensoriales, son subsumidas en *una configuración perceptiva* (un esquema de la imaginación); que, a su vez, las configuraciones perceptivas del mismo tipo son subsumidas en *un significado* (un esquema o categoría de la cogitativa o razón particular), y que, a su vez, los significados del mismo tipo son subsumidos en un *concepto universal* (una categoría o concepto del intelecto), realizado lo cual se requiere efectuar el recorrido inverso desde el intelecto a la síntesis sensorial para que pueda realizarse un silogismo práctico del tipo "esto aquí ahora es un antílope, *un* animal comestible, que yo puedo cazar (que es término de una acción práctica mía)".

---

17. Uno de los mejores análisis filosóficos de la percepción, basado en buena medida en los datos sobre las agnosias proporcionados por la psicopatología, sigue siendo el de M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

Esta reflexión o trayecto de ida y vuelta del *singular externo* al mismo *singular externo* a través del intelecto, en virtud del cual *el mismo* singular externo aparece como *un caso concreto* de *un concepto abstracto* y como término de *una* acción práctica, es lo que en la psicología filosófica escolástica se denomina *conversio ad phantasmata* (conversión a los fantasmas), y lo que constituye el nudo gordiano de la gnoseología o teoría del conocimiento.

Desde esta perspectiva, la psicología filosófica no se diferencia realmente de la teoría del conocimiento. En efecto, la articulación de todas estas funciones cognoscitivas es el contenido de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Lo que aquí se ha llamado *síntesis sensorial*, y *configuración perceptiva*, es lo que Kant describe en su teoría de las *formas a priori de la sensibilidad* (espacio y tiempo); lo que aquí se ha llamado *comprensión del significado* se corresponde en cierto modo con el *esquematismo transcendental de la imaginación*, y lo que aquí se ha llamado subsunción de un significado en un concepto universal guarda analogía con la relación que Kant establece entre *esquemas de la imaginación* y *categorías del entendimiento*.

El estudio más completo que se ha realizado sobre estos procesos en el ámbito de la psicología contemporánea, quizá sea la epistemología genética de Piaget, que parece estar más cerca del "experiencialismo" tomista que del apriorismo constructivista de Kant[18].

3) En lo que se atañe a la adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo, hay que señalar que un silogismo práctico o una dirección prudencial, es posible si y solamente si la acción práctica es captada como posible, como realizable.

Esto supone que, en ese trayecto de ida y vuelta por el que se capta lo singular como perteneciente a un género común, a un universal abstracto, en esa "vuelta" (en la reflexión), es asumido el "saber" sobre la dinámica del propio cuerpo en un sentido muy amplio y difuso pero no completo. No se trata de un "saber" en sentido propio porque no hay un conocimiento objetivo, pero si de otros tipos.

3.1.) Por una parte, ninguna acción práctica puede ser captada como posible sin un conocimiento de las propias capacidades motoras, o sea, de lo que uno puede hacer realmente. Este conocimiento no es un conocimiento objetivo o actual, sino inobjetivo o habitual, o sea inconsciente, y de un tipo similar (no igual) es el que se tiene de las propias capacidades técnicas.

Lo que uno se puede mover físicamente (hábitos corporales motores) y lo que puede y sabe hacer mediante unos movimientos (hábitos verbales y técnicos) tiene que ser sabido y tenido en cuenta (no de modo actual sino habitual o inconsciente) para que sea posible formular silogísmos prácticos. A su vez, la ejecución de lo proyectado refuerza y perfecciona los hábitos correspondientes. Este proceso cognoscitivo-operativo es el que tiene lugar cuando el niño aprende a

---

18. Una exposición detallada de la teoría tomista de la cogitativa en confrontación con la teoría de Kant, con la de Piaget y con otros planteamientos de la psicología filosófica y de la psicología científica puede verse en C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, cit. caps. IV y V, pp. 191-291.

comer, a caminar y a *hablar*. La comprensión del significado de las configuraciones perceptivas, es solidaría de la comprensión de cómo es posible actuar respecto de las realidades correspondientes y de la comprensión del lenguaje con que se designan y describen. Y esto, además, es solidario de la comprensión del lenguaje mismo, puesto que el lenguaje es lo que mejor permite la anticipación representativa de las propias acciones y, en general, de todo lo real[19].

3.2.) Por otra parte, las valoraciones implican un conocimiento, también inobjetivo, de la corporeidad subjetiva en el que va comprendido también el propio pasado corporal. Es decir, la cogitativa al emitir su "juicios de valor" no compara la realidad exterior con la interior como si fueran dos elementos objetivos, porque el segundo no lo es. La valoración se efectúa como captación de la congruencia o conveniencia entre un elemento extrasubjetivo y la subjetividad misma, pero sin que ésta esté "objetivamente dada", pues no puede estarlo de ninguna manera. La corporalidad propia está dada a o aparece en la intimidad subjetiva, a parte de como capacidad de movimientos, como conjunto de sensaciones, sentimientos e impulsos, o, si se quiere, como temperamento. Y de la misma manera que hay un aprendizaje de las capacidades motoras y verbales, que quedan integradas inconscientemente (como hábitos) en la subjetividad, también hay un aprendizaje a cerca de qué son los sentimientos e impulsos y sobre cómo actuar respecto de ellos, a medida que van apareciendo, reforzándose, complicándose o debilitándose, a lo largo de la vida individual. Y este aprendizaje también queda integrado inconscientemente (como hábitos) en la subjetividad personal.

Como la valoración y la comprensión depende en gran medida de esa configuración psicosomática, resulta que las configuraciones imaginativas y la emergencia de lo inteligible viene también posibilitada, a través de la cogitativa, por toda la unidad psicosomática[20].

3.3.) Por otra parte, la adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo, comprende la experiencia de la relación con otras personas, experiencia que implica la captación de las demás personas en tanto que tales, del propio yo en tanto que tal y en sus relaciones con las demás personas.

En la adquisición de ésta experiencia influyen decisivamente los procesos que se acaban de señalar de comprensión de las capacidades motoras, del lenguaje,

---

19. Comprende esto otro amplio capítulo de la psicología actual, constituído como disciplina autónoma con la denominación de *Psicolingüística*, que además de estar muy relacionada con la *psicología del aprendizaje* lo está igualmente con la *linguística general* y con la *filosofía del lenguaje*, tanto la desarrollada en el ámbito de la filosofía analítica como en el de la filosofía fenomenológica. Para una visión panorámica de todo este campo, cfr. J.P. Bronckart, *Teorías del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1980.

20. En esta articulación a que se acaba de aludir entre actividad intelectiva y actividad psicosomática, se encuentra la frontera entre la conciencia y el inconsciente. Este es el campo privilegiado de investigación de las escuelas de psicología profunda (Freud, Jung, etc.) y de las psicologías fenomenológicas: los estudios sobre el "encontrarse ya constituidos corporalmente" (Befindlichkeit) de Heidegger, sobre la emergencia de lo inteligible de Merleau-Ponty, o sobre el origen del significado de Paul Ricoeur, se sitúan precisamente aquí

de las realidades externas y de la propia corporalidad subjetiva, a la vez que, recíprocamente, estos procesos son también decisivamente influidos por la experiencia de la intersubjetividad. Este campo temático de la intersubjetividad y la sociabilidad es el específicamente propio de la psicología filosófica fenomenológica y de la psicología social[21].

3.4.) Finalmente, lo que se dijo anteriormente sobre la pluralidad de direcciones en que se ejerce la actividad imaginativa se completa ahora, puesto que todas esas actividades imaginativas están asistidas o tuteladas por la cogitativa, o sea, por la inteligencia a través de la cogitativa. De otra manera las representaciones en cuestión no tendrían significado para el hombre, entendiendo "significado" como "sentido", como lo que dice algo tanto a su inteligencia como a su voluntad, interés, afectos, gustos, etc.

La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial y de la acción práctica, es el centro de la *poiesis cultural*, de la creación de los diversos productos culturales, rigiendo la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce (especulativa, científica, técnica, artística, lingüística, jurídica, moral, política, religiosa, lúdica, etc.). Y al igual que las funciones imaginativas, las comprensivas y valorativas tienen también la característica de la *historicidad*, cuyo estudio corresponde a la antropología socio-cultural y a la filosofía de la historia. El término "sentido común", tal como se usa en el lenguaje ordinario, designa precisamente el *sentir común* de una sociedad determinada en una época determinada respecto de la totalidad de lo real, y fueron los filósofos del s. XVIII quienes dieron al término "sentido común" ese significado con el que se utiliza actualmente[22].

Como se habrá advertido, todo lo que se ha dicho sobre la cogitativa corresponde más bien a la antropología filosófica que a la psicología filosófica, pues se trata de actividades propias de la pisque humana, de actividades de una "estimativa" que no es la última instancia cognoscitiva y operativa, sino que es precisamente la instancia última en la que el organismo se abre a las instancias espirituales, y aquella a través de la cual el espíritu se despliega en la propia vida y la configura. Se trata, por lo tanto, del campo privilegiado para el estudio de la copertenencia recíprocamente intrínseca de la animalidad y la racionalidad del hombre, para la comprensión del hombre como unidad substancia-sujeto, porque la valoración y la comprensión del significado constituyen "la actualidad inmediata, y continua de la conciencia en su «actividad de presencia» del mundo al yo y del yo al mundo: acto inmediato como "forma de presencia", pero operación muy compleja y enigmática como «presencia de contenido»"[23].

---

21. Unas buenas muestras de estos estudios pueden verse en M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1950, W. Luypen, *Fenomenología existencial*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1968, y G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
22. El estudio reciente más completo sobre la historicidad de la cultura y del sentido común, realizado desde la perspectiva filosófica, quizá sea el de H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
23. C. Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982, p. 54.

6. LA MEMORIA. LA IDENTIDAD SUBJETIVA

Así como hay una pareja de sentidos formales, de tal manera que uno de ellos recibe y el otro conserva (sentido común e imaginación respectivamente), así también hay una pareja de sentidos intencionales: uno que capta y juzga sobre valores (la estimativa), y otro que conserva las valoraciones y comparaciones efectuadas: la memoria.

Este es uno de los puntos en que se diferencian la imaginación de la memoria, pero el más importante de todos es que la imaginación no capta el pasado como tal, y la memoria sí. La imaginación archiva los objetos de los sentidos externos, lo que significa que todo lo que acumula pertenece a la exterioridad. Las valoraciones en cambio son actos del sujeto, y no pueden hacerse sin referencia a él, son actos internos del viviente singular. Por eso lo que la memoria conserva es la actividad interior vivida por el viviente, el pasado que pertenece a él, lo que ha hecho y lo que ha sentido: la memoria es así lo que da continuidad a la intimidad subjetiva, porque hace posible que los actos vividos cognoscitivamente se conecten unos con otros. La memoria retiene la sucesión temporal del propio vivir: y por eso, gracias a la memoria, el viviente puede disponer de su pasado y experimentar la continuidad de su vivir, tiene dada para sí su propia *indentidad subjetiva*.

Como puede advertirse, buena parte de lo que se ha dicho al establecer las funciones de la cogitativa corresponde a la memoria; en concreto, todo lo relativo a la conservación de valoraciones y acciones propias. En realidad, las funciones de la cogitativa y de la memoria no pueden entenderse por separado, como tampoco las de la imaginación, por eso es frecuente, en la psicología científica contemporánea, más que su consideración como facultades diferenciadas con funciones específicas, sin inclusión en los procesos de aprendizaje, que a su vez son estudiados según su secuencia cronológica, su complejidad, etc.[24].

Esto no quiere decir que la psicología científica contemporánea no preste atención alguna a la memoria en su especifidad. Sí que lo hace, y entonces se refiere a ella como la actividad vital de la que depende la *vivencia de la identidad propia* y *de la continuidad del propio vivir*[25]. La psicología científica señala, pues, la especificidad de la memoria del mismo modo que la psicología filosófica, tanto la antigua y medieval como la moderna y contemporánea, especialmente Hegel y Bergson, aunque en ambos casos con características muy peculiares y diferenciables en algunos aspectos[26]. En concreto, el punto en que convergen las polémicas es el de la distinción entre memoria y hábito.

La memoria es también, como todas las anteriores, una facultad orgánica (por consiguiente, susceptible de lesión y de localización cerebral), porque su objeto es particular, a saber lo pretérito en tanto que pretérito, en tanto que perteneciente a un *tiempo particular*[27]. Este carácter orgánico de la memoria, unido al hecho de que ella sea la que permite la vivencia de la identidad personal, es lo

---

24. Cfr J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., cap. 5, pp. 217-404.
25. Cfr. *Ibidem*, p. 386.
26. Cfr Hegel, *Enciclopedia...*, parágrafos 461-464; H. Bergson, *Materia y memoria*, cap. III.
27. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 79, a. 6, c.

que ha dado lugar recientemente a algunas teorías sobre la "localización cerebral del yo". Esta expresión no tiene *estríctamente* sentido, ni siquiera neurofisiológicamente considerada, pues como ya se dijo las teorías localistas son cada vez más desechadas por la neurofisiología[28]. Tiene sentido, sin embargo, en el plano de la patología y de la psiquiatría: como la patología de la memoria lleva consigo alteraciones de la vivencia de la identidad personal, las lesiones orgánicas tienen que ver, efectivamente, con la identidad personal. Esto constituye una especie de verificación experimental de la tesis, tan característica de la psicología filosófica tomista, de que la persona *es* corpórea, o sea, de la tesis de la *unión substancial* alma-cuerpo.

En el hombre, además de una memoria sensible, se suele admitir también una memoria intelectual, que se caracteriza como una función de la inteligencia.

La *memoria sensible* del hombre no funciona como la animal, por advenimiento súbito del recuerdo, sino que por tratarse de un ser que se posee a sí mismo intelectivamente, inquiere activamente sobre lo pasado con razonamientos concretos de manera que por esta actividad directiva el hombre dispone más activamente de su vivir pasado.

La *memoria intelectual*, sin embargo, no parece ser distinta de la inteligencia, sino que es la inteligencia misma en cuanto que realiza estas dos funciones: *conservar* habitualmente los contenidos intelectuales que no está considerando en acto, y *reconocer* como pasados los actos espirituales, pues aunque son objetos particulares no son sensibles. (Desde este punto de vista la memoria intelectual no sería susceptible de lesión ni de localización en sí misma, como no lo es la inteligencia, pero como la inteligencia no funciona sin apoyarse en la imaginación y en la cogitativa y éstas sí son potencias orgánicas, las lesiones en ellas pueden impedir el funcionamiento de la inteligencia).

Esta dimensión o función memorativa de la inteligencia en cuanto tal, es tenida muy en cuenta por Tomás de Aquino y por Hegel[29], pero el análisis más minucioso de ella es quizá el realizado por San Agustín, que establece una correlación entre el carácter trinitario de Dios y la estructura triádica de la subjetividad humana (memoria, entendimiento y voluntad)[30].

---

28. Cfr K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, caps. P4 y E7.
29. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 79, a 6 y 7 y Hegel, *Enciclopedia...*, parágrafos 409-410.
30. Cfr. S. Agustín, *Confesiones*, libro X y *De trinitate*, libros IX, X y XIV.

Capítulo IX

INSTINTOS Y TENDENCIAS. BASES DE LA ETICA

1. LOS TIPOS DE DINAMICA TENDENCIAL

a) Consideración metodológica e histórica

Al hablar en los capítulos anteriores de grados de vida, de tipos de psique y de modalidades de la actividad cognoscitiva, se ha analizado, en función de esos tres grupos de temas, el de la articulación entre *psique* y *soma*.

Como se recordará, en esos tres casos la *unidad psicosomática* se ha abordado desde tres perspectivas metodológicas diversas. En efecto, hay al menos tres modos de considerar un organismo viviente. *En primer lugar*, la perspectiva de la *exterioridad objetiva*, desde la cual el cuerpo vivo aparece como un *sistema de funciones observables y medibles*, y que es la propia de las ciencias biológicas y de la psicología científica.

En segundo lugar, la perspectiva de lo que podríamos llamar la *interioridad objetiva*, desde la cual el cuerpo vivo aparece como inmanencia vital, como *intimidad substancial* o como unidad substancial orgánica, y que es la propia de la psicología filosófica clásica.

En tercer lugar, la perspectiva de lo que podríamos llamar la *interioridad subjetiva*, desde la cual el cuerpo vivo aparece como *intimidad subjetiva*, como capacidades motoras y técnicas, como recursos de vitalidad, como temperamento sabido, etc., y que es la propia de la psicología filosófica fenomenológica.

Todavía cabría señalar, en *cuarto lugar*, la perspectiva de lo que podríamos llamar la *exterioridad subjetiva*, según la cual la subjetividad aparece exteriorizada en su cuerpo y en sus expresiones exteriores en general. Es el tema de la intersubjetividad y la comunicación interpersonal, pero de ello no nos hemos ocupado por el momento.

Pues bien, de la misma manera que al estudiar la vida, la psique y el conocimiento, lo hemos hecho aludiendo a estas tres perspectivas metodológicas, también hay que hacerlo al estudiar los tipos de dinámica tendencial, la cual también aparece de manera distinta según se considere desde el punto de vista científico-positivo, ontológico o fenomenológico.

Se puede decir que, en la historia de la filosofía y de la ciencia, las tres perspectivas metodológicas se han desarrollado simultaneamente, pues, en términos generales, puede admitirse que la biológica arranca de Hipócrates y es desarrollada por la medicina griega, la ontológica arranca de los milesios y es ampliamente desarrollada por Aristóteles y su escuela, y la fenomenológica arranca de Homero y Hesiodo y es desarrollada por los sofistas, Sócrates y la escuela platónica.

Desde el punto de vista de la biología científica antigua y medieval, el instinto es estudiado en función de la noción filosófica de "apetito" y en relación con la fisiología de los "humores"[1], hasta que los principios mecanicistas de la nueva física de Galileo y Newton son aplicados a la fisiología.

Como ya se dijo, eso ocurre con Descartes, que, conociendo bien la nueva física de Galileo y la fisiología de Harvey, delimita o que más tarde se llamará *reflejo* como "átomo de conducta", a partir del cual podrían explicarse las conductas más complejas. Es ilustrativo a este respecto el siguiente pasaje de la *Respuesta a las Cuartas objeciones.*

"Es algo muy digno de tenerse en cuenta que no pueda realizarse movimiento alguno, bien se trate del cuerpo de las bestias o bien del nuestro, si no tienen todos los órganos e instrumentos por medio de los cuales estos movimientos pudiesen ser realizados por una máquina"[2].

Aunque la palabra *instinto* y lo designado por ella es de uso común en el mundo medieval y moderno, su acepción contemporánea data de la segunda mitad del siglo XIX, y comienzos del XX, en que Darwin, W. James y W. McDougall la acuñan con el significado que ordinariamente le damos hoy de pauta de comportamiento fijo, estereotipado, automático y certero. La polémica en torno a esta concepción del instinto se dsencadena en el campo de la biología y psicología científicas, casi simultáneamente a su aparición, por parte de la psicología conductista de Watson y de la escuela reflexológica. Se trata, como ya se ha dicho, de un aspecto —quizá el más importante— de la polémica acerca de lo innato y lo adquirido, que se mantiene actualmente enfrentando a la etología (Timbergen, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt) con el neoconductismo y las escuelas de condicionamiento y modificación de la conducta (Skinner)[3].

Por lo que se refiere a la perspectiva ontológica, la dinámica tendencial ha sido considerada, desde Aristóteles hasta Hegel y Heidegger, como una modalidad del dinamismo ontológico en general, es decir, como un tipo de movimiento, de devenir, de autorrealización, que constituye esencialmente a todo ente finito.

---

1. Cfr. P. Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, cit., sección IV.
2. Descartes. *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. IX, p. 178.
3 Como exponentes de las dos posiciones pueden verse: B.F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1974 y K. Lorenz, *Evolución y modificación de la conducta*, Siglo XXI. Madrid, 1976

En el ámbito de lo que ahora estamos llamando fenomenología, la dinámica tendencial es considerada fundamentalmente en el hombre como articulación de necesidades, impulsos y aspiraciones, según una línea que tiene cierta continuidad desde Hume, pasando por Fichte, Schopenhauer y Nietzsche, hasta Husserl, Scheler y Freud.

b) Consideración sistemática

En la mayoría de los planteamientos ontológicos, tanto antiguos y medievales como modernos y contemporáneos, el devenir se define como característica esencial de los entes finitos en contraposición al ser perfecto, que por poseer en y por sí mismo la absoluta perfección no puede darse en él devenir alguno. Es lo que anteriormente llamamos vida en grado absoluto y perfecto.

El movimiento, el devenir, la dinámica operativa es, por tanto, propia de aquellos seres que no solo no poseen en y por sí la absoluta perfección, sino que ni siquiera poseen en sí la plenitud que corresponde a su propia naturaleza (a su esencia), pero sí pueden y tienen que alcanzarla mediante su propia actividad (o sea, pueden y tienen que realizarla existencialmente). Por eso se dijo que la psique es también causa final (intrínseca) del viviente.

Pues bien, esta dinámica operativa no es solo propia de los seres vivos, sino también (y con mayor motivo) de los seres inertes. En general, el movimiento o el devenir es propio de toda *forma* finita.

En la tradición filosófica aristotélica se considera que toda forma es también, en tanto que principio activo, una *inclinación o tendencia* hacia su propia perfección natural, hacia su propio *fin*. El término griego para designarla es *hórexis*, y el término latino *appetitus*.

Cuando esa inclinación proviene exclusivamente de la forma o principio activo que constituye a ese ser en el ente real que es (inerte o vivo), se designa con el término *hórexis physiké* o *appetitus naturalis* (apetito natural), y cuando la inclinación proviene de o es provocada por algo externo *conocido* como agradable o util para la propia naturaleza, se designa con el término de *apetito elícito*[4].

Como puede advertirse, el término *apetito natural* designa el único principio operativo existente en los seres inertes y en los que pertenecen al primer grado de vida (vida vegetal), o sea, a aquellos seres que simplemente cumplen o ejecutan su movimiento, sin conocer ni el objetivo al que tienden ni su propio tender. Por su parte, el término *apetito elícito* designa aquel principio operativo (facultad) que, además del apetito natural, existe en los seres pertenecientes a los grados superiores de vida (sensitiva animal y humana), es decir, en los seres que protagonizan sus operaciones desde el conocimiento de los objetivos que persiguen y de su propio tender y moverse.

Actualmente desde luego suena extraña la tesis de que "cada forma lleva aneja una inclinación". Ello es debido a que la palabra "forma" deja sentir las connotaciones de "figura" o "contorno" que en el lenguaje ordinario tiene. Hay que

4. Cfr. *S.Th.*, I, q. 80, a. 1, c.

recordar que "forma" significa ante todo "principio activo", "energía". Desde esta perspectiva ya no sorprende tanto que una energía sea intrínsecamente tendencial, activa, y que el movimiento sea intrínsecamente constitutivo de ella.

Más extraña aún resulta actualmente la expresión "la piedra apetece caer" o "el fuego apetece subir", o sea, hablar de "apetito" para designar la dinámica de los seres inertes. Tales expresiones, usadas frecuentemente por la filosofía clásica, no son solo metáforas antropomórficas, sino que también responden a una consideración de la dinámica de lo real, según la cual el movimiento afecta intrínsecamente al móvil, de tal manera que, después de haberlo realizado, alcanza un estado que antes no tenía. Esto es muy ajeno a la física newtoniana, pero sin embargo no es tan ajeno a la física de Einstein.

De todas formas, el término apetito no se usa en física, en biología, en psicología, ni en filosofía. Cubriendo aproximadamente su misma área semántica se utilizan actualmente en todas esas ciencias de los términos *dinamismos* (del griego *dynamis* = potencia) y *tendencias* (de raíz distinta en las diversas lenguas europeas).

Todavía dentro del *apetito elícito*, la psicología tomista distingue entre *apetito elícito sensitivo*, que es la tendencia que se desencadena desde el conocimiento sensorial, y *apetito elícito intelectual* o *voluntad*, que se funda en el conocimiento intelectual[5].

Teniendo en cuenta las perspectivas ontológica y fenomenológica se puede decir que la inclinación, tendencia, o dinamismo a la autoconservación y a la autorrealización ínsita en la intimidad substancial o en la unidad orgánica de todo viviente, ya se llame *appetitus naturalis, conatus* (Spinoza) o con otros términos, no es la *psique* en tanto que principio vital, sino que es un principio operativo, y, concretamente, aquel del que dependen las funciones de autorrealización, autoconservación y reproducción.

La realización de estas funciones pone en juego unos dinamismos y unas fuerzas radicadas en la *intimidad substancial* o en la unidad orgánica del viviente, que comparecen o se manifiestan en su *intimidad subjetiva*, en su "saber de sí", en cuanto que en el viviente hay funciones cognoscitivas; y en mayor o menor grado según que sea mayor o menor la dotación cognoscitiva del animal.

Ya se dijo, al hablar de la escala de la vida, que a medida que un animal es capaz de acumular más información del exterior, de interiorizar más el medio, puede moverse con más soltura en ese medio. Pues bien, ello se debe a que tiene cada vez más *experiencia* de valoraciones (estimaciones) y de acciones (capacidades motoras), lo que significa que cada vez sabe también más de "sí mismo", de esas fuerzas radicadas en su intimidad substancial y de la canalización de ellas a través de sus capacidades motoras. Pues bien, eso es el *instinto*, lo que antes llamamos *inteligencia inconsciente*.

Al comparar la vida vegetal con la vida cognoscitiva animal, dijimos que en esta última, además de una intimidad substancial, hay una intimidad subjetiva porque hay conocimiento, que ambas intimidades eran máximamente excéntricas, y que las funciones vitales vegetativas estaban ahora medidas por el conocimiento. El centro de gravedad de la nutrición no es ya el sistema digestivo sino

5. Cfr. *S.Th* , I, q. 59, a. 1.

más bien el sistema cognoscitivo-apetitivo-motor, puesto que lo que va a ser digerido, *primero* tiene que ser *conocido* como alimento, *despues* tiene que ser *alcanzado mediante los propios movimientos*, y finalmente puede ser ingerido.

Dijimos también que por el conocimiento sensorial el animal vive el frío, lo salado, el día y la noche de una manera distinta a como el vegetal lo vive. Pues bien, mediante la sensibilidad interna (cenestesia, cinestesia y conciencia vital) el animal *vive* su hambre y su sed de un modo en que el vegetal no puede hacerlo: sintiendo su hambre y su sed, o mejor dicho, sintiendose a sí mismo hambriento y sediento, sentimiento que constituye —como se dijo— la "autoconciencia" animal.

Si una planta tuviera conocimiento sensorial, al ponerse mustia sentiría sed, al ver el agua la conocería como potable y se encaminaría hacia ella y la ingeriría certeramente, es decir realizaría un *comportamiento instintivo*. El instinto es así el correlato impulsivo-motor del conocimiento sensorial que tiene como objeto el objeto de las funciones vitales vegetativas de autoconservación y reproducción.

La mayor o menor plasticidad de los instintos, según se ascienda o se descienda en la escala zoológica, implica la mayor o menor capacidad de movimientos en el medio externo, que está en correlación con la mayor o menor capacidad cognoscitiva del animal, con el mayor o menor conocimiento de lo exterior y lo interior articulados entre sí en la subjetividad animal. Todo ello determina el mayor o menor grado de "autoposesión" y "autoconciencia" en los animales.

Ahora se manifiesta con mayor claridad por qué dijimos que la "estimativa", en tanto que pieza de cierre del circuito estímulo-respuesta, es la instancia maximamente unificante de la vida animal, porque en ella la intimidad substancial o la interioridad objetiva, es acogida en la interioridad subjetiva como impulsos y capacidades motoras articuladas con el mundo exterior, que también ha sido interiorizado.

2. LOS INSTINTOS ANIMALES BASICOS. DESEO E IMPULSO

Si la característica del animal frente al vegetal, es que sus funciones vegetativas están mediadas por el conocimiento y —correlativamente— por el sistema impulsivo-motor, entonces los instintos animales básicos son la mediación cognoscitiva e impulsivo-motora de las funciones vegetativas básicas, a saber, la autoconservación y la reproducción. Por lo tanto, los instintos animales básicos serán el *instinto nutritivo* y el *instinto sexual*, que constituirían así lo que podríamos llamar el umbral mínimo de "autoconciencia" animal: sentirse sediento, sentirse sed o, más exactamente, sentir sed y sentir y dirigir los propios movimientos hacia el agua.

Si tenemos en cuenta ahora el umbral máximo de "autoconciencia" animal, nos encontramos con una mayor interiorización del mundo exterior, con una intimidad subjetiva mas amplia, que integra más el pasado y el futuro, y con una mayor capacidad de movimientos y de aprendizajes. Nos encontraríamos entonces con una gama más amplia de instintos, que serían cada vez más plásticos (con más carga de elementos adquiridos, de aprendizaje), o bien con los mismos

instintos nutritivo y sexual pero con mayor número de mediaciones cognoscitivas e impulsivo-motoras, o bien, por último, con ambas cosas a la vez: con instintos nuevos y con una mayor complejidad de los anteriores.

La definición y clasificación de los instintos animales dista mucho de ser una cuestión pacífica (en el ámbito de la psicología científica). Las polémicas sobre qué sea el instinto y las alternativas de definiciones son numerosas[6], y también en lo que se refiere a su jerarquización según un orden de mayor a menor intensidad, aunque en esto último parece haber cierto acuerdo en que la necesidad más intensamente sentida y menos resistible para un buen numero de especies superiores es la de la sed.

En el ámbito de la psicología filosófica también se encuentran polémicas al respecto, pero hay una cierta unanimidad en cuanto a las tres posibilidades enumeradas: instintos elementales en los animales inferiores y dos gamas de instintos (en una menos y en otra mas complejos) en los animales superiores. Esta dualidad fue formulada de modo explícito y completo en primer lugar por Platón, fue recogida por Aristóteles, fue mantenida en las escuelas medievales platónica y aristotélica y vuelve a ser sostenida en la modernidad por Schopenhauer, Nietzsche, Scheler, Freud y otros autores. En todos estos casos, la dualidad de instancias apetitivas (*facultades* en la psicología filosófica clásica) se establece en base al análisis de un fenómeno observable, el conflicto afectivo.

En efecto, si algo es agradable aquí y ahora —por ejemplo, *descansar*— pero se persiste en el esfuerzo de la búsqueda de algo —por ejemplo, agua— es porque el deseo de lo *agradable aquí y ahora* es contrarrestado y sobrepasado por el deseo de *lo agradable más adelante y después*, es decir, es sobrepasado por *otra* instancia impulsiva capaz de resistir lo adverso o desagradable presente —en nuestro ejemplo, el cansancio— para obtener lo agradable futuro —el agua—[7].

La designación de estas dos tendencias o grupos de tendencias ha variado históricamente, y con ello ha oscilado también en algunos aspectos el campo de los fenómenos correspondientes (las denominaciones cumplen a veces una función de enfoque o de focalización de la atención). Pero a grandes rasgos hay correspondencia entre los términos *epithymía* y *thymós* griegos, *apetito concupiscible* y *apetito irascible* latinos, *impulso de vida* (eros) e *impulso de muerte* (thánatos) del psicoanálisis contemporáneo, *sexualidad* y *agresividad*, y los términos genéricos de *deseo* e *impulso* tal como se usan en el lenguaje ordinario.

El impulso y el deseo, la agresividad y la sexualidad, o como se les quiera designar, constituyen el complejo de tendencias orgánicas que según las diversas escuelas y perspectivas psicológicas se denomina "vitalidad", "Inconsciente", "fondo endotímico", etc., y que aquí ha quedado englobado en la denominación de "intimidad substancial". El problema de la enumeración y clasificación de las tendencias se resuelve en la psicología filosófica clásica estableciendo —como se

---

6. Cfr N. Tinbergen, *El estudio del instinto*, Siglo XXI, Madrid, 1969; B.F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, cit., y K. Lorenz, *Evolución y modificación de la conducta*, cit.
7. Cfr. Aristóteles, *Peri Psychés*, III, 10; 433 b 5-10 Cfr. J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 192-198.

ha dicho— dos tendencias básicas (dos facultades apetitivas orgánicas) con una pluralidad de actos correspondientes a cada una, denominados *pasiones* (emociones o sentimientos).

El fundamento de la distinción entre las dos facultades ha sido, nuevamente, un hecho observable y un proceso deductivo que parte de lo observado. El hecho observable era el conflicto afectivo, o el enfrentamiento de tendencias: ocuparse o persistir en lo penoso a despecho de lo apetecible o deseable aquí y ahora. Pero si hay una inclinación enfrentada con otra, de forma que una de las dos vence, eso significa que no hay un solo principio apetitivo, sino por lo menos dos. Ahora bien ¿qué tiene que ocurrir para que en un mismo sujeto haya dos deseos enfrentados?, ¿Cómo tiene que estar constituído tal sujeto?

Ha quedado ya establecido que el punto de arranque de un deseo cualquiera es el conocimiento. *Es la percepción actual de algo agradable, o su representación imaginativa, lo que en la "estimativa" se conecta con el instinto para desencadenar el deseo.* Pues bien, para que haya dos principios desiderativos tiene que haber dos tipos de percepción de lo agradable, a saber, la captación de lo agradable sin más, y la captación de lo agradable arduo. La diferencia entre lo agradable sin más y lo agradable arduo, consiste en que lo agradable arduo es lo agradable *después* de superar un obstáculo. La dualidad de facultades apetitivas se funda, pues, en dos tipos distintos de captación de valores *en el tiempo*: la captación de los valores dados en el *presente inmediato* de la sensibilidad funda el *deseo* (*epithymia, apetito concupiscible*, etc.), y la captación de los valores en el *pasado* y en el *futuro* según los articula la sensibilidad interna funda el *impulso* (thymos, apetito irascible, etc.) y permite referir el *deseo* a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad.

Deseo pueden ya tener todos los animales con sólo que estén dotados de sensibilidad cenestésica-cinestésica, pues si la hay, hay ya conocimiento de lo agradable y lo desagradable, y se desea lo uno y se rehuye lo otro, con lo cual las funciones vegetativas de autoconservación pueden aparecer ya como instinto de fuga y de nutrición, y las reproductivas como instinto sexual, por rudimentarios que sean[8].

En cambio para que haya agresividad y un animal realice operaciones complejas y de larga duración, se requiere que tenga un equipamiento completo de la sensibilidad interna. Y ello porque la agresividad tiene como condición de posibilidad la integración del futuro y del pasado (función que realizan la conciencia vital y la memoria), es decir, porque las operaciones trabajosas, complejas y de larga duración requieren una cierta *experiencia*, capacidad de aprendizaje y de resolución de problemas, cosas ambas que —como se dijo— competen también a la conciencia vital, que, precisamente por eso, conlleva una mayor plasticidad de los instintos.

---

8. Cfr *In II De ánima*, lect. 5, n. 291. La definición de instinto como la mediación cognoscitiva de una función vital vegetativa, con la consiguiente ejecución de ésta desde el conocimiento de su objetivo, es útil para recorrer toda la gama de los instintos animales desde los más rígidos hasta los más plásticos, pero no permite fijar exactamente el límite inferior: los tropismos, las taxias y *algunos* reflejos sí quedan bien diferenciados, pero algunos reflejos de tipo más complicado tal vez no quedan suficientemente diferenciados del instinto con esta definición, que necesitaría ser completada con una definición fisiológica.

Hay un acuerdo casi general en que los impulsos agresivos referidos a lo arduo arrancan del deseo de lo agradable y terminan en él. La razón es que los primeros son procesos que se despliegan en el tiempo y tienen por eso carácter medial, procesual, mientras que los actos del deseo se refieren a lo *presente* y tienen carácter terminal, de fin (como ocurre con el placer y el gozo). Los actos impulsivo-agresivos se refieren a lo ingrato o a lo obstaculizante que se interpone entre el viviente y su objetivo; por eso dichos actos tienen carácter medial, de tal manera que la duración, el tiempo y el movimiento, son constitutivos de su misma estructura. Los actos que consisten en satisfacción del deseo son todos inmanentes, mientras que los actos impulsivo-agresivos, aun siendo desde luego inmanentes por tratarse de operaciones vitales, implican también acciones transeúntes, sobre otros seres.

A primera vista podría parecer que la impulsividad implica un grado de vida inferior al de la mera sensualidad, puesto que la primera comporta un desperdigarse en el tiempo y en una pluralidad de operaciones, mientras que la sensualidad se cumple en un reposo o quiescencia placentera de la subjetividad animal sobre sí misma. En realidad es todo lo contrario, porque mientras mayor sea la dotación cognoscitiva y apetitivo-motora de un animal, más mundo externo interioriza y más intimidad substancial suya interioriza, es decir, más amplia y profunda es su intimidad subjetiva, más "se posee" a sí mismo, con lo cual más amplia y profunda es la placentera quiescencia de la intimidad subjetiva sobre sí misma.

Dicho de otra manera, si solo existe la primera instancia apetitiva (lo que es correlativo de la existencia de funciones cognoscitivas referidas sólo al presente inmediato e incapaces de articular presente y futuro), solo existe una conducta instintiva muy simple y una quiescencia placentera muy efímera, que consiste en el agrado producido por sensaciones intermitentes.

En cambio, si existen las dos instancias apetitivas antedichas, es porque existen funciones cognoscitivas capaces de articular pasado y futuro en un presente interior (intimidad subjetiva) mas estable, que acoge en sí mucho mejor las fuerzas orgánicas radicadas en la intimidad substancial (que precisamente por eso son ahora más intensas y "profundas") y más amplitud del mundo interior. Esto lleva consigo que los instintos pertenencientes a la primera instancia, los de autoconservación (nutritivo, de fuga, gregario, etc...) y de reproducción (instinto sexual), son ahora más complejos, como antes se dijo, más amplios y profundos, porque están mediados por los instintos de la segunda instancia.

Esto significa que los animales superiores viven de un modo más radical e íntimo su nutrición, su "colaboración" con sus congéneres, su sexualidad, su "maternidad-paternidad", su agresividad, etc. con expresiones de lo que podríamos llamar altruismo, generosidad, amor, coquetería, celos, ternura, rencor, etc. Se trata de comportamientos que frecuentemente se observan en algunos animales domésticos (asno, perro, caballo, etc.) y en otros animales en estado natural[9].

9. Cfr. I Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, cit. cap. 15, pp 327-429.

Toda esa gama desiderativa e impulsiva se da también en el hombre, puesto que también en él las funciones vegetativas de autoconservación y reproducción están mediadas por el conocimiento, pero como se trata de un conocimiento mucho más amplio y profundo la gama es bastante mas compleja.

3. LA DINAMICA TENDENCIAL HUMANA

Si el tema de la definición y clasificación de los instintos era polémico en el ámbito de la psicología animal, no lo es menos en el de la psicología humana, en el cual el debate afecta a la cuestión previa de si se puede o no hablar de instintos en el hombre.

En el campo de la psicología científica, el enfrentamiento entre el instintivismo de McDougall y el conductismo de Watson al que aludimos antes, estaba referido también a la conducta humana, al igual que lo está en nuestros días el enfrentamiento entre neoconductismo y etología, solo que, como dijimos, esa polémica es una parte de otra más amplia acerca de lo innato y lo adquirido.

Esa amplia polémica enfrenta, en términos generales, a las ciencias biológicas con las ciencias sociales, y, más en concreto, a la antropología física y biológica con la antropología social y cultural. En el medio de ese "campo de batalla", las ciencias humanas (la psicología filosófica y la científica, la antropología filosófica y la ética) buscan la articulación precisa o se inclinan a un lado o al otro.

Como exponente de la primacía de lo adquirido puede considerarse a B.F. Skinner, quien sostiene que mediante un sistema de premios y castigos podría configurarse la conducta humana en cualquier dirección, encauzándola en circuitos estables (del tipo de condicionamientos complejos), que determinaran el comportamiento del hombre según lo que se le hubiera acostumbrado a desear y a rehuir[10]. Como exponente de una posición contraria puede considerarse a K. Lorenz, quien sostiene que mediante un sistema de premios y castigos controlado desde el medio externo no es posible configurar de modo estable y predeterminado el comportamiento humano, pues los comportamientos de ese tipo (y, en concreto, los agresivos) están determinados por la programación genética del hombre, de manera que sólo se pueden alterar modificando esa programación[11].

Desde luego, el comportamiento humano está condicionado por lo que se le ofrezca como castigo y recompensa desde fuera, es decir, desde el medio sociocultural en el que nace y vive, y también por el conjunto de fuerzas vitales internas que constituyen su temperamento. La cuestión ahora es la diferencia que hay entre el modo en que eso se da en el hombre y el modo en que se da en los animales.

---

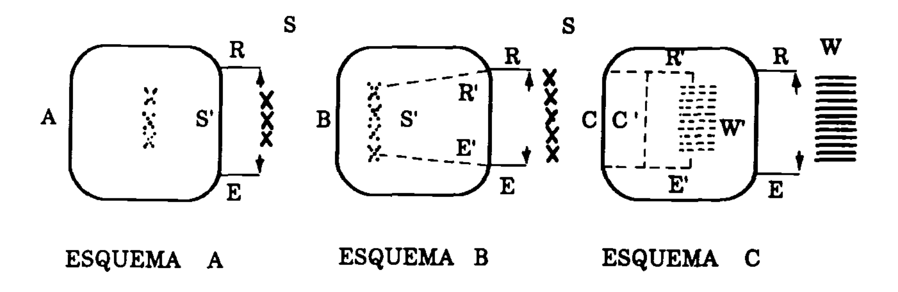
10. Cfr. B.F. Skinner, *Más allá de la liberta y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1973.
11. K. Lorenz, *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

a) Plasticidad de la dinámica tendencial humana

Por supuesto, las funciones vitales vegetativas de autoconservación y reproducción existen también en el hombre, y, como en el caso de los animales, están mediadas por el conocimiento, pero por un conocimiento de bastante más alcance, lo que hace que los deseos e impulsos sean bastante más complejos y más plásticos.

Nos encontramos así con tres tipos de mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas: la mediación del conocimiento sensorial (animales inferiores), la mediación de la conciencia vital (animales superiores) y la mediación de la conciencia vital humana. Estos tres tipos de mediación dan lugar a tres tipos de comportamiento que se pueden representar gráficamente a partir del esquema de Jakob von Uexküll del "círculo funcional de la vivencia", ampliamente usado por la antropobiología alemana contemporánea[12].

Los tres esquemas serían los siguientes:



En los esquemas A y B, S es el sistema de *estímulos* (desencadenadores del comportamiento) que constituyen *el medio* en que vive el animal; R es el conjunto de *receptores* que forman su dotación cognoscitiva; E, los *efectores* de que consta su equipamiento motor; S' designa la parte del medio exterior interiorizada cognoscitivamente.

En el *esquema A*, el circuito estímulo-respuesta es automático. Los elementos del medio externo que el animal capta como relevantes para su autoconservación y reproducción son muy pocos, en correlación con una dotación cognoscitiva rudimentaria, y el sistema impulsivo-motor (instintos) está constituido también por un número escaso de pautas de comportamiento muy rígidas, que se ejecutan desde el conocimiento del objetivo (estímulo) correspondiente. La correspondencia estimulo-respuesta es biunívoca, y la intimidad subjetiva no tiene más amplitud que la que viene dada por la intermitencia de las sensaciones.

12. Cfr. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier, París, 1965. Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980. Cfr. A. Llano, *Para una antropología de la objetividad*, en "Estudios de Metafísica", n.° 3. Valencia, 1973, pp. 65-96.

En el *esquema B*, S' designa más elementos del medio exterior S interiorizados cognoscitivamente y *valorados*; R' y E' designan los aspectos de la intimidad substancial orgánica interiorizados o acogidos en la intimidad subjetiva, es decir en la "autoconciencia vital animal". Ahora el circuito estímulo-respuesta es menos automático y no hay en él una correspondencia biunívoca estricta, sino un número finito de pautas de conducta (cada una de ellas con un numero de alternativas variable pero finito), en correspondencia con un número variable pero finito de aspectos del medio exterior (percepciones). Se trata de pautas de conducta (instintos) menos rígidas y más flexibles, más mediadas por el conocimiento, por el aprendizaje (hábitos), en virtud del cual las actividades de autoconservación y reproducción son vividas subjetivamente de un modo más amplio y profundo, como ya se indicó.

En el *esquema C*, W designa el *mundo* (*Welt*) y W' el mundo interiorizado en contraposición al *medio* en que vive el animal. Lo que del medio exterior puede resultar de interés para el hombre es *todo*. La totalidad de lo real, de lo posible, etc. R', E' y C' designan todo aquello que de la intimidad sustancial orgánica es acogido en la intimidad subjetiva humana, y la línea que es común a C y C' indica la dimensión o el aspecto del cuerpo propio, —de la intimidad substancial— que no es acogido por la autoconciencia humana.

Las diferencias básicas entre la conducta animal y la humana, entre el esquema A-B y el C, son:

1. El número de percepciones de realidades que pueden tener interés para el hombre es indefinido *(infinito)*.

2. Percibido algo de interés, no por eso se produce automáticamente una respuesta (ni simple ni compleja). La conciencia vital, que valora respecto del propio organismo y con vistas a una acción que satisfaga una necesidad orgánica, resulta que ahora está en inmediata conexión con el *intelecto* y la *voluntad*, y por eso además de *valorar* con respecto a la propia situación orgánica (lo que algo es *para mí*), capta el *significado* de lo real *en sí*, que en cuanto tal ya no está necesariamente referido a una acción ni a una necesidad del organismo.

3. Una vez decidido realizar una acción en orden a la realidad percibida, la forma de realizar dicha acción tiene que ser inventada por el hombre, puesto que la suya no es propiamente una conducta *mediada* por el conocimiento de manera que su *principio* y su *término* estén fuera de o allende el conocimiento, que entonces sería, justamente por eso, *medio* entre el *principio* (*fuerzas* de la intimidad substancial) y el *término* (necesidades de la intimidad substancial *satisfechas*). Al quedar la intimidad substancial acogida en una intimidad subjetiva tan amplia y profunda que es *conocimiento* del *mundo* y *autoconciencia* del yo, en una intimidad subjetiva que es *espiritual*, el conocimiento no es solamente una mediación, un *medio*, sino que es *principio*, y en un principio tan radical como la intimidad substancial misma. Esta radicalidad y principalidad de la intimidad subjetiva *a simultaneo* con la intimidad substancial, hace que, por una parte, las

tendencias *naturales* del hombre (orgánicas o espirituales) hayan de ser dirigidas desde su principio hasta su fin por el conocimiento y, por otra, que haya actividades cuyo principio y cuyo término dependan sólo del conocimiento. Lo primero significa que en el hombre las tendencias naturales no son instintos y no se cumplen instintivamente (con la *mediación* de una *inteligencia inconsciente*); lo segundo significa que el hombre se propone fines a sí mismo, que pertenece a lo que antes se llamó tipo intelectivo de vida y que puede ser definido por las características de ese tipo de vida, según las definiciones de Protógoras, Tomás de Aquino, Kant y Nietzsche que anteriormente se citaron[13].

Así pues, el hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una variabilidad indefinida para el comportamiento, es decir, su dinámica tendencial es sumamente plástica, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas, o lo que es lo mismo, con la capacidad de hábitos de cada una de ellas.

Como es lógico, la radicalidad de la intimidad subjetiva no desplaza a la de las fuerzas ínsitas en la intimidad substancial orgánica y que cumplen las funciones vegetativas; ya se ha dicho a propósito del esquema C que el cuerpo propio marca un límite irrebasable a la autoconciencia. La radicalidad de las funciones vegetativas no queda rebasada en ningún caso, pero sí queda más "profundizada" al coincidir con ella la radicalidad subjetiva. Esto significa que las tendencias a la autoconservación y reproducción (nutritivas, sexuales, agresivas, etc.) no radican exclusivamente en lo biológico, y no consisten subjetivamente en la pura intermitencia de las sensaciones, o en un presente interior con un espectro vivencial que va desde formas del altruismo y la generosidad a formas del rencor y la ternura, que hace poco se mencionaron como *mediadas* por el conocimiento y que —precisamente por eso— ahora se pueden calificar de rudimentarias. Esas tendencias ahora radican *también* en la intimidad subjetiva en cuanto que es un yo capaz de autoconciencia, y por tanto los deseos y los impulsos, al principiar en esa intimidad subjetiva, pueden terminar también en ella, es decir, pueden ser vividos autoconscientemente, o lo que es lo mismo, *personalmente, espiritualmente*.

Para eso, y puesto que la radicalidad substancial-orgánica —hay que insistir en ello— no queda desplazada, tiene que quedar conducida y asumida por la intimidad subjetiva, para lo cual las funciones nutritivas, sexuales, perceptivas, valorativas, motoras, etc., tienen que ser *aprendidas*, o sea, quedan desarrolladas y consolidadas como tales funciones en virtud de *hábitos* (conocimientos o capacidades que se adquieren conscientemente, que una vez aprendidos pasan al plano de lo inconsciente, y que una vez ahí quedan más o menos disponibles para ser "expresados" más o menos voluntariamente).

---

13. La cuestión que desde este planteamiento ha sido suscitada acerca de si la "voluntas ut natura" o la tendencia natural del hombre a la felicidad es o no un "instinto", o sea, si es o no ontológicamente anterior al conocimiento, recorre toda la historia de la filosofía. Ahora no entramos en su consideración porque pertenece de lleno a otro tema de la antropología filosófica.

La articulación entre deseos e impulsos y razón y voluntad es del tipo de lo que Aristóteles llamó dominio "político" en contraposición al dominio "despótico"[14]. Dominio "despótico" es el de la voluntad sobre el sistema muscular-motor ya consolidado por hábitos: cuando quiero mover un brazo lo muevo inmediatamente, sin que —en circunstancias normales— el sistema muscular ofrezca la menor resistencia. No ocurre lo mismo con los *deseos* e *impulsos*: cuando se sienten, no porque se *quiera* dejar de sentirlos desaperecen. Esto quiere decir que las relaciones de los deseos e impulsos con las facultades superiores, son muy peculiares, pues tienen una cierta autonomía con respecto a ellas. Tal autonomía es, precisamente, la manifestación de que la radicalidad substancial no ha sido desplazada[15].

Que la intimidad subjetiva ejerce un dominio "político" quiere decir que "educa" a las tendencias, que las modula según sus propios criterios. De esta acción moduladora o educadora, que se ejerce siempre en un medio sociocultural determinado, resulta el carácter de un hombre, o su falta de carácter si tal acción ha sido débil, insuficiente o nula. Entonces la base biológica y la inclinación espontánea de los deseos (lo que en la psicología científica y en el lenguaje ordinario se llama "temperamento"), pueden evolucionar selváticamente, al azar, sin suficiente cultivo moral o intelectual.

La cierta autonomía de las tendencias (su radicalidad substancial) y el medio sociocultural, es lo que *determina* el temperamento de cada uno, y la radicalidad subjetiva es lo que hace que el hombre sea tarea para sí mismo, tanto en lo que se refiere al desarrollo y formación de su personalidad (la personalidad es, precisamente, el conjunto de hábitos que la educación recibida y las propias decisiones logran configurar sobre la base biopsíquica), como en lo que se refiere a la constitución de las relaciones intersubjetivas, a la configuración de la sociedad y la cultura y al desarrollo de la historia.

Ahora aparece claro que la diferencia entre el animal y el hombre estriba precisamente en los hábitos. En virtud de ellos, el comportamiento humano no es un sistema más o menos amplio pero cerrado, sino un *sistema abierto*, con posibilidades estrictamente *infinitas*.

Que el hombre no tiene instintos en sentido propio (esquemas A y B) quiere decir que tiene hábitos, y, po ello, en él hay trabajo, técnica, arte, lenguaje, ciencia, derecho, moral, religión, es decir, cultura e historia, y por ello se dice que es espíritu, que trasciende la historia porque es más radical (mas principial) que ella en cuanto que la fundamenta.

b) Dinámica biológica y eticidad

Cuando se dice que los instintos son la mediación cognoscitiva e impulsivomotora de las funciones vegetativas, se significa con ello que los dinamismos que ponen en marcha tales funciones se encauzan mediante el conocimiento a través

14. Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 5; 1254 a 34-b9.
15. Hay que señalar, que dicha autonomía es de orden esencial, y no fáctica. Lo que sí tiene carácter fáctico es la contraposición o el enfrentamiento con la razón.

del sistema impulsivo-motor de manera que alcanzan sus objetivos certeramente (con más o menos aprendizaje). Esto significa que el viviente *logra sus fines* de desarrollarse, autoconservarse y reproducirse.

Como quiera que la ética es la ciencia de los fines y de los medios que a ellos conducen, se puede hablar de una *ética animal* y de los fundamentos biológicos o genéticos de la *ética humana*. Y efectivamente, así lo han hecho Dobzhansky y Ayala en el campo de la genética[16], K. Lorenz en el de la etología[17] y E.O. Wilson en el de la sociobiología[18], aunque frecuentemente incurren en reduccionismos biologistas. En los tres casos, la pregunta acerca de cómo y por qué surgen y se consolidan, a lo largo del proceso evolutivo, lo que conocemos como normas éticas humanas, es respondida de la misma manera: surgen porque tienen ventajas adaptivas, y se consolidan porque sólo los animales que las cumplen sobreviven y dejan descendencia (o sea, solo los animales que cumplen las funciones de autoconservación y reproducción perduran como especie). Así pues, según K. Lorenz, el decálogo está inscrito en el código genético de los animales, que lo observan escrupulosamente, y según E.O. Wilson, está en la base de las sociedades animales, cuya estabilidad viene precisamente de la observancia de tales normas. El problema de la inmoralidad humana surge proque la programación genética que regula el comportamiento animal está rota en el hombre, de manera que su comportamiento puede ser y es depravado: en concreto, con excepción de algunos roedores que se aniquilan masivamente entre ellos, el hombre parece ser el único animal que manifiesta una agresividad intraespecífica incontrolable y devastadora[19]. En relación con esta tesis etológica, los estudios y *symposia* biológicos, realizados en los últimos años, en búsqueda de las bases genéticas y neurofisiológicas que hay que encontrar y corregir, para reducir la agresividad humana, han sido muy numerosos.

Desde el lado de las ciencias sociales, más concretamente desde el de la antropología sociocultural, se sostiene que las configuraciones socioculturales humanas surgen en virtud de normas que no tienen ni pueden tener una base biológica, y cuya función es, precisamente, reprimir los instintos incontrolados y organizar la vida *culturalmente*, lo que equivale a organizar la vida *humanamente*. Desde esta perspectiva, la aparición de la norma ética marca justamente la frontera entre el animal y el hombre, considerándose la primera de todas esas normas la prohibición del incesto, que constituye la familia humana como tal, base de la sociedad humana. Con matizaciones diversas, esta es la tesis de Lowie, B. Malinowski y C. Levi-Strauss[20], entre otros.

---

16. Cfr. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Alianza editorial, Madrid, 1980.
17. Cfr. K. Lorenz, *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
18. Cfr. E.O. Wilson, *Sociobiología*, Omega, Barcelona, 1980.
19. Cfr. K. Lorenz, *op. cit.*, cap. XIII, pp. 260-310. En este punto, las mayores críticas que la etología ha recibido provienen de una sociología elaborada desde algunas perspectivas marxistas, según las cuales el mal no puede tener su origen en ninguna dimensión de la *naturaleza individual*, sino en las formas de la organización social.
20. Cfr. C. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidos, Buenos Aires, 1969. La pnncipialidad de la prohibición del incesto es comunmente aceptada por toda la antropología sociocultural contemporánea y, sin embargo, es problemática, según se señaló en el capíútulo VI, 2. b).

En realidad, como frecuentemente sucede, ambas posiciones tienen su parte de razón, pero la polémica no está de ninguna manera resuelta.

Por lo que respecta a la tesis de la etología, se puede decir que, en efecto, a pesar de los comportamientos aberrantes de los animales en estado de cautividad o incluso en estado natural (por lo demás, bien conocidos por los propios etólogos), en términos generales el comportamiento de los animales en estado natural se puede decir que es, desde el punto de vista "ético", correcto[21], y que del mismo modo que es *inconscientemente inteligente*, es también *inconscientemente bueno*. Asimismo hay que decir que existe esa base biológica de la ética humana, puesto que, como la naturaleza humana es *también* una naturaleza animal, los fines de su autorrealización son *también* los de la autorrealización de una naturaleza meramente animal. Pero por otra parte, hay que decir que la "ruptura" del dispositivo genético que regula automáticamente la conducta humana no es una deficiencia o un error de descodificación genética, sino más bien un "acierto": es la radicalización de la intimidad subjetiva al mismo nivel que la substancial, en virtud de la cual el conocimiento es *también* principio rector de todo dinamismo tendencial. La inteligencia y la bondad dejan así de ser *inconscientes* par pasar a ser *responsables*, entendiendo por responsabilidad la peculiaridad por la cual algunas actividades son puestas bajo el control autoconsciente del sujeto, de manera que lo mismo podían ser puestas que no puestas, o sea la peculiaridad por la cual algunas actividades *dependen* del control autoconsciente del sujeto. Esta dependencia de la actividad respecto del control autoconsciente, o esta autonomía del control autoconsciente, se llama también *libertad*.

La "ruptura" del regulador automático es pues, la libertad, por razón de la cual los deseos e impulsos son tan plásticos e indeterminados (tan abiertos a la infinitud, según el carácter que la racionalidad les confiere al incidir sobre ellos), que hay que establecer unos criterios o normas para encauzarlos de manera que alcancen sus objetivos. Tales normas, en tanto que no son "reguladores inconscientes" sino reguladores conocidos, se llaman propiamente *normas éticas, normas jurídicas* y *costumbres sociales*[22], e indican el modo en que los deseos e impulsos pueden ser vividos personalmente, es decir, según una integración unitaria de la intimidad substancial y la intimidad subjetiva.

Por lo que se refiere a la tesis de la antropología sociocultural, según la cual la norma cultural (ética, jurídica o sociológica) es lo que marca la frontera entre el animal y el hombre, hay que decir —a tenor de lo que se acaba de exponer— que efectivamente es así, pero que, en tal caso, la norma no puede tener de ninguna manera ese caracter tan fuertemente represivo que se le asigna. En efecto: sólo pueden ser fuertemente reprimidos los instintos que tienen mucha fuerza, la cual la tienen por tener muy bien determinados sus objetivos. Pero un instinto

21. Hay que recordar aquí que una de las acepciones del término "derecho natural" en el medioevo es, precisamente, el comportamiento animal (correcto). Cfr. F. Carpintero, *El derecho natural laico de la Edad Media. Observaciones sobre su metodología y concepto*, en "Persona y Derecho", vol. 8. EUNSA, Pamplona, 1981, pp. 33-100.

22. No se quiere decir que esas normas no puedan estar asimiladas a nivel inconsciente como hábitos consolidados. Se quiere decir que su fundamento no es solo la intimidad substancial, sino *también* la intimidad subjetiva.

que desde su misma raiz es maximamente plástico, y que lo es precisamente porque no tiene determinados sus objetivos ni los modos de alcanzarlos, no puede ser, de entrada, un instinto fuerte ni, por consiguiente, tampoco puede ser fuertemente reprimido. Como esa es la situación de las tendencias humanas (y en esto hay acuerdo tanto por parte de la etología y la antropología sociocultural), hay que concluir que las normas éticas no pueden tener inicialmente una función represiva de lo que es fuerte, sino, al contrario, encauzadora y fortalecedora de lo que es débil por disperso e indeterminado. Los deseos e impulsos son así encauzados y fortalecidos por un conjunto de normas (por la educación, dijimos antes), de manera que cuando están consolidados (lo que consiste en la adquisición de hábitos) y unitariamente integrados en la intimidad subjetiva se llaman *virtudes* (*virtud* significa etimológicamente *fuerza*).

Con esto no solo hemos pasado del ámbito de la psicología filosófica al de la antropología filosófica, sino que hemos entrado incluso en el de la ética. Se debe a que, en realidad, las ciencias humanas están muy relacionadas entre sí. Hay que estudiar, por último, todo un conjunto de fenómenos que pertenecen también tanto a la psique humana como a la animal, y que son los fenómenos afectivos.

Capítulo X

LA AFECTIVIDAD DINAMICA DEL EROS

1. NOCION Y CLASIFICACION DE LOS AFECTOS

a) Caracterización de los afectos

Antes de analizar las características de los afectos, es conveniente realizar algunas aclaraciones acerca de los términos "sentimiento", "emoción", "pasión" y "afecto", porque no tienen un area semántica bien definida en el lenguaje ordinario, en el científico, ni en el filosófico, y es frecuente usarlos como sinónimos a pesar de los esfuerzos para delimitar su significado.

Entre las diversas propuestas de delimitación la más clarificadora quizá sea la de considerar la *emoción* (del latín *motio*) como el fenómeno que desarticula las funciones de control e inhibición, provocando un desorden profundo en todo el psiquismo, y el *sentimiento* como el fenómeno que, en sentido contrario, produce un efecto regulador y estabilizador de la vida psíquica individual. Por su parte, el término *pasión* (del griego *pathos* y del latín *passio* = padecer, ser afectado por dinamismos no voluntarios) designa en la psicología filosófica antigua, medieval y moderna, cualquier tipo de emoción o sentimiento, mientras que en la psicología contemporánea, en la moral y en el lenguaje ordinario, significa tendencia o impulso de gran intensidad que rompe el equilibrio de la vida psíquica[1].

A pesar de estas delimitaciones, los términos *emoción* y *sentimiento* a veces se usan también como sinónimos. Aquí se usará preferentemente el término *afecto* para designar indistintamente tanto la emoción como el sentimiento, y el término *pasión* con el sentido que tiene en el lenguaje ordinario o con expresiones equivalentes.

Por lo que se refiere a los términos *estado de ánimo* y *estado afectivo*, se usan en el lenguaje ordinario y en el científico y filosófico con un significado algo más preciso que no suele dar lugar a confusión, y así se utilizarán aquí.

---

1. Cfr. R. Jolivet, *Psicología*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1956, p. 317 y 333.

Desde el punto de vista biológico y psicológico, la afectividad empieza a estudiarse sistemáticamente a partir de 1872, fecha en que Darwin publica *The Expressions of the Emotions in Man and Animals*, obra en la que considera la expresión de las emociones (fiereza, temor, etc...) desde el punto de vista de sus ventajas adaptativas como formas de conducta que favorecen la supervivencia.

El estudio psicofisiológico lo inicia Willian James, quien define las emociones no como la causa de una conducta y de unos procesos fisiológicos, sino, a la inversa, como resultado de estos últimos. En este sentido, es muy conocida su tesis de que "no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos".

El estudio de las localizaciones cerebrales de los fenómenos afectivos fueron desarrollados por Cannon, Papez y McLean y otros desde 1920 hasta finales de los años 60, descubriendo cada vez más conexiones entre las diversas areas y circuitos cerebrales (lóbulos temporales, areas corticales y subcorticales y todo el sistema límbico). A partir de 1970 la investigación se ha encauzado también por el ámbito de la bioquímica, examinando la relación entre la afectividad y diversas aminas biogénicas. De todas formas, ambos aspectos, el anatomo-fisiológico y el bioquímico, son necesarios para estudiar la base orgánica de la afectividad[2].

Aunque la teoría de W. James no es en sentido estricto sostenible, no hay ninguna duda de que los fenómenos afectivos tienen múltiples implicaciones somáticas, y así ha sido reconocido siempre por toda la psicología filosófica tanto como por la científica. En concreto, tales implicaciones afectan por lo menos a tres planos: A) *Reacciones viscerales* que implican muchas funciones fisiológicas: respiratorias (alteraciones de la respiración), circulatorias (alteraciones del ritmo cardiaco, de la presión arterial, etc...), digestivas (alteración de las secreciones salivar y gástrica, de los ritmos, etc...) y endocrinas (glándulas lacrimales, suprarrenales, bilis, etc...); B) *Reacciones musculares*, generalmente de tipo reflejo como escalofríos, temblores, paralizaciones, contracciones, etc...; C) *Reacciones expresivas*, gestuales o también motoras, que expresan una determinada situación afectiva[3].

Desde el punto de vista de la psicología filosófica, tras lo que se ha dicho a propósito de la autoconciencia animal y de la dinámica apetitiva animal y humana, etá claro que *las emociones y sentimientos se pueden definir como la valoración de una realidad externa respecto de los propios deseos e impulsos* (instintivos o tendenciales), es decir, como el tipo de "juicios" que establece la *conexión* entre una realidad —presente o representada— y las fuerzas de la intimidad substancial tal como aparecen en la intimidad subjetiva (deseos e impulsos).

Ahora bien, teniendo en cuenta que dicha *conexión* corre a cargo de lo que se ha llamado "autoconciencia animal", que se caracterizó como la pieza en que se cierra y culmina el circuito estimulo-respuesta, y que la autorrealización del viviente se lleva a cabo mediante esa culminación en ese circuito, hay que concluir que *las emociones y sentimientos constituyen el índice de la autorrealización efectiva o posible en concreto del viviente.*

---

2. Cfr. H. Brown, *Cerebro y comportamiento*, Paraninfo, Madrid, 1982, pp. 168-177.
3. Cfr. Jolivet, *Psicología*, cit., pp. 313.

Ya se dijo que hay deseos y que hay afectos cuando hay *conocimiento*. El conocimiento es aquello por lo cual "el alma es en cierta manera todas las cosas", aquello por lo cual la totalidad de lo real pasa a formar parte de la inmanencia vital del hombre, en cuanto que pasa a ser objeto de su conocimiento y de sus actividades prácticas. La autorrealización se logra en la referencia, tanto cognoscitivo-teórica como activo-práctica, a esa totalidad de lo real, o sea, al mundo, al hombre y a Dios, que constituyen el término de la dinámica tendencial humana, y la autorrealización consiste en la consecución de esos términos, en su integración en la inmanencia vital del sujeto. Pues bien, al definir *el afecto* como la valoración de una realidad externa respecto de las propias tendencias, queda por eso mismo *definido como la anticipación de la unión de la subjetividad con su objetivo (autorrealización posible en concreto) o como constatación de la unión afectiva (autorrealización cumplida)*.

Al señalar que el afecto es el *índice* de la autorrealización, se quiere decir que el afecto indica el *principio* y el *término* de toda dinámica autorrealizativa. En efecto, el comienzo viene indicado por el *deseo*, que es el afecto que señala la distancia entre situación actual y meta de la autorrealización, y el término viene indicado por el *gozo*, que es el afecto que hace constar que la diferencia se ha salvado y que la subjetividad se recrea en su propia plenitud. En este sentido se dice que el *amor* es el acto energético que impulsa todo dinamismo tendencial y que hace posible todo sentimiento, y que la *felicidad* (que desde el punto de vista subjetivo es un sentimiento) es aquello a lo que todos tienden.

Desde esta caracterización general del afecto y desde las definiciones formuladas, se pueden entender mejor algunas otras concepciones propuestas a lo largo de la historia de la filosofía.

En primer lugar, si definimos el sentimiento como la anticipación de una autorrealización *posible en concreto*, entonces resulta claro por qué Platón concibe al *eros* como el dinamismo antropológico radical.

Platón concibe al hombre como una dinámica deseante (*eros*) que se desencadena a partir de un primer momento cognoscitivo (la captación de una belleza ideal) y que le impulsa a realizarla en sí mismo o en otro. Una vez realizado el ideal, la actividad cognoscitiva y la práctica operativa cesan y dejan paso a la actividad contemplativa en la que la subjetividad reposa gozosamente. Así, según Platón (lo mismo que Hegel) la primera forma de autoconciencia es el deseo, y su objeto último es la felicidad eterna en la otra vida, que consiste en la contemplación de la verdad. Dicho de otra manera, el hombre es, radicalmente, amor a la sabiduría (filosofía), y su autorrealización plena sólo es posible allende la muerte[4].

En el planteamiento aristotélico-tomista el afecto (pasión) se define como *acto del apetito (elicito)*, y como el *apetito elícito* es aquel que se desencadena a partir del conocimiento, en virtud de la conexión que la estimativa o la cogitativa establecen entre realidad percibida y apetito, para cada tipo de apetito (deseo, impulso, voluntad) hay una gama de afectos[5]. A su vez, como el *apetito* es *la inclinación de cada forma* a su perfección propia (autorrealización), que se logra

4. Cfr. Platón, *Banquete* y *Fedro*.
5. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 23, a 4. c.

por la propia actividad, puede haber también una gama de afectos para cada forma en cuanto que ésta tenga un grado suficiente de reflexividad. Por consiguiente, además de los afectos que son actualización cognoscitiva del deseo, del impulso y de la voluntad (que en su conjunto son indice de la autorrealización del sujeto), hay afectos para cada una de las formas que constituyen cada una de las *facultades*. Así pues, además de haber una *facultad* de los afectos que indican la situación del sujeto, hay afectos para cada *facultad* cognoscitiva, o sea agrado y desagrado (en gamas más o menos amplias y profundas) para la vista, el oído, el olfato, etc., la imaginación y la memoria, y el intelecto. De esta manera, la comparecencia de la intimidad substancial en la intimidad subjetiva, o la noticia del modo en que la psique está informando o formalizando el cuerpo, es una especie de sinfonía afectiva (cuya unidad se puede llamar temple, temperamento, forma de encontrarse-Befindlichkeit, etc...).

La consideración "peyorativa" de los afectos es propia del racionalismo (además de serlo del estoicismo clásico), debido a que al definir el alma como conciencia o como intelecto, considerándola *unida* al cuerpo pero no constituyéndolo, las *pasiones* pertenecen propiamente más al cuerpo que al alma (intelecto) y son indignas del hombre o, al menos, del sabio, porque son más propias del animal que del hombre. Este punto de vista es muy característico de Descartes y, sobre todo, de Spinoza[6].

En el seno de la corriente empirista la concepción de los afectos es diferente. Hume los considera como carentes de valor cognoscitivo respecto de la realidad exterior (de modo parecido a como ocurre en la tradición aristotélica), pero como factores determinantes del conocimiento de sí mismo (autoconciencia), hasta tal punto que, despues de haber negado la existencia del yo en base al análisis de las representaciones de la conciencia, se ve obligado a admitirla en base al análisis de los sentimientos y, más en concreto, a resultas de su fenomenología del orgullo[7].

Paralelamente a Hume, y como reacción antirracionalista, Rousseau reivindica los sentimientos como la actividad radical del hombre, y, por influjo de ambos, a finales del siglo XVIII, Kant vuelve a hablar de una facultad de los afectos a la que llama *facultad de juzgar*, y cuyo campo objetivo abarca desde el agrado y desagrado hasta lo bello y lo sublime[8]. Lo que Kant llama "facultad de juzgar", y que sitúa entre la facultad de desear y la facultad de conocer, es muy afin a la "cogitativa" tomista, y no solo por su *situación* medial entre el conocimiento y el deseo, sino también por su *función* de "juicio de la sensibilidad" (lo que en la terminología tomista se llamaba "collatio sensibilis"). Por otra parte, la "facultad de juzgar" kantiana no solo tiene que ver con el "juicio de gusto" o con el "juicio estético", sino también con lo que Kant llama "juicio teleológico", lo que, en cierto modo, guarda alguna relación con un término en el que la actividad cognoscitiva y la practica confluyen y cesan, dejando paso a la actividad contemplativa por la cual la subjetividad reposa gozosamente en su plenitud. En realidad esto es más platónico que kantiano, y la analogía no se puede

6. Cfr. Spinoza, *Etica*, parte IV.
7. Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte 1.ª.
8. Cfr. I. Kant, *Crítica del juicio*, Introducción, y §§ 1-29.

llevar tan lejos, pues, aparte de otras diferencias, Kant insiste muy claramente en que el sentimiento carece por completo de intencionalidad, o sea, de valor cognoscitivo.

El siglo XIX registra un verdadero desbordamiento sentimental debido a las corrientes románticas, que se manifiestan diversamente en el pensamiento filosófico. El romanticismo y el vitalismo filosóficos tienen desarrollos tan variados y numerosos que no es posible recogerlos aquí[9]. Puede decirse que, como característica general pero con modulaciones particulares muy diversas, la afectividad es considerada no ya como una función vital, sino como la más radical de todas: como aquella actividad vital por la que el hombre se encuentra enraizado en el mundo real, como actividad de caracter intencional con más valor cognoscitivo que la razón, y, en determinados casos, como el fundamento de todas las funciones cognoscitivas (por ejemplo Nietzshce).

En el siglo XX, las diversas corrientes del pensamiento fenomenológico y existencialista mantienen y desarrollan con distintas modalidades el mismo planteamiento básico. La afectividad se considera como el *a priori* de todo conocimiento (Max Scheler), como su punto de partida o como su condición de posibilidad (por ejemplo Heidegger, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur). Se trata de análisis de la emergencia del conocimiento teórico y de la acción práctica, que se llevan a cabo rastreando el suelo de la autoconciencia vital, que ya describimos anteriormente[10].

Este pequeño recorrido histórico es util para someter a prueba la caracterización y definición del afecto que antes se propuso. En realidad, cada una de las mencionadas concepciones se centra en unos u otros aspectos de las definiciones dadas. Ahora la clasificación de los afectos permitirá, por una parte, desplegar la definición, y, por otra, advertir en qué aspectos o en qué formas de la afectividad, centran más su atención las diversas concepciones de ella.

b) Clasificación de los afectos

Anteriormente, al abordar el tema de los instintos animales básicos, se aludió a la diversidad de clasificaciones de los instintos que se han propuesto, tanto en el campo psicológico como en el filosófico, y a las dificultades para llegar a una clasificación óptima, dificultades que tienen como una de sus fuentes el hecho de que no se cuente con una inequívoca definición de instinto.

Pues bien, algo parecido ocurre con el tema de los afectos. Por una parte, su definición no es inequívoca, como ya se ha apuntado, y por tora parte, la pluralidad de criterios hace que tampoco se cuente con *una* clasificación óptima.

No obstante, como sí hay una cierta unanimidad acerca de la relación entre los afectos y la dinámica tendencial, y como la dinámica tendencial la hemos reducido a dos series básicas (a tres, si se tiene también en cuenta la voluntad),

9. Ya se ha aludido a ello en capítulos anteriores y se volverá a hacer en los subsiguientes.
10. Una buena panorámica de los planteamientos contemporáneos sobre la afectividad puede encontrarse en M. Scheler, *Etica*, Revista de Occidente, Madrid, 1941; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1970 y S. Langer, *Mind. An Essay on human feeling*, 2 vols. John Hopkins University Press, Baltimore 1967 y 1972.

se puede intentar una clasificación de los afectos en función de la dinámica tendencial, integrando las propuestas de la psicología de las facultades clásica con la de la psicología de los estratos contemporánea.

En realidad, ni en Platón ni en Aristóteles, los creadores de la psicología de las facultades, hay propiamente una clasificación de los afectos, aunque sí estudios detallados, y más aún entre los estoicos. La más conocida y difundida de las clasificaciones elaboradas en el seno de la tradición aristotélica es la de Tomás de Aquino. Está realizada tomando cada una de las dos series de tendencias básicas en relación con sus objetivos, considerados estos del modo más abstracto posible. Los criterios son, por una parte, el tiempo, y, por otra, el objetivo en abstracto. Los afectos que resultan son, en el primer nivel tendencial (*appetitus concupiscibiles), el amor* como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el *odio* en relación con su contrario (el mal). Si se tiene en cuenta el factor tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el *deseo*, y respecto del bien presente el *placer* o el *gozo*. Por lo que se refiere al objeto contrario, el afecto respecto del mal futuro es la *aversión* y respecto del mal presente el *dolor* o la *tristeza*.

En el segundo nivel tendencial (*appetitus irascibilis*) cuyo objeto es la consecución de un bien obstaculizado (bien arduo) o la evitación de un mal, los afectos son: respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la *esperanza*, y si se considera inalcanzable la *desesperación*; respecto de un mal futuro que se considera inevitable, el afecto es el *temor*, y si se considera superable, el afecto es la *audacia*; si se trata de un mal presente, el afecto es la *ira* o cólera[11].

Se obtienen de esta manera, seis tipos de afectos fundamentales en el primer nivel tendencial y cinco en el segundo, en base a cada uno de los cuales se puede obtener una pluralidad de afectos derivados y explicar las formas de la dinámica afectiva[12].

En la filosofía moderna, los tratados de las pasiones más sistemáticos son los de Descartes, Spinoza y Hume, y en la filosofía contemporánea, el estudio más amplio y detallado de la afectividad es el realizado por Max Scheler, aunque, como se dijo, el existencialismo y la fenomenología han dedicado una esmerada atención a los sentimientos.

En el ámbito de la psicología de los estratos, los sentimientos suelen clasificarse según su mayor o menor profundidad, entendiendo por profundidad la mayor connotación de la radicalidad personal. Siguiendo este criterio, y mediante análisis fenomenológicos muy minuciosos, Max Sheller distingue cuatro tipos de sentimientos: 1.º) Sentimientos sensoriales, pertenencientes al estrato somático. 2.º) Sentimientos corporales, y vitales, pertenencientes al estrato somático-vital. 3.º) Sentimientos del yo, correspondientes al estrato psíquico. 4.º) Sentimientos de la persona, correspondientes al estrato espiritual[13].

---

11. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 23, a. 4, c.
12. Todo ello constituye el "tratado de las pasiones", uno de los de mayor extensión de cuantos integran la *Summa Theologiae*, y uno de los más amplios entre los que en el mundo antiguo y medieval se han dedicado al tema de los afectos.
13. Cfr. M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, tomo II, pp. 110-119.

Esta clasificación, como puede advertirse, está elaborada no por referencia a los objetivos de la dinámica tendencial humana, sino por referencia a la subjetividad, pero como la subjetividad es tendencial, los afectos quedan mejor caracterizados si se estudian teniendo también en cuenta los objetivos de las tendencias[14].

Teniendo en cuenta la dinámica tendencial (según la psicología de las facultades) y sus objetivos, a la vez que la psicología de los estratos, puede intentarse una clasificación más completa.

En el capítulo anterior se han definido los instintos como mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas, y, en general, como mediación cognoscitiva del proceso de autorrealización. A su vez, los afectos se han definido como índices de la autorrealización. La clasificación de tendencias y afectos que se puede obtener según esto es la siguiente:

0) Para el caso en que la mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas (autodesarrollo, autoconservación y reproducción) sea cero, no hay ningún instinto ni ningún sentimiento, solo hay tropismos y taxias.

1) Para el caso en que la mediación cognoscitiva sea mínima, la correspondencia sería:

Funciones vegetativas	Conocimiento	Instintos	Sentimientos
Autoconservación	Sensaciones	Nutritivo de Fuga	Deseo/placer Miedo/dolor
Reproducción	—	—	—

Sería el caso de los animales inferiores, para los cuales se podrían señalar *dos instintos* (el nutritivo y el de huída) en correlación con sentimientos muy elementales de hambre y sed (displacer) o saciedad (placer) y de miedo y dolor. En este caso la reproducción puede realizarse por simple división sin estar mediada cognoscitivamente y, por tanto, sin dar lugar ni a un instinto ni a uno o varios sentimientos. A su vez, los sentimientos resultan apenas discernibles de las sensaciones, constituyendo la autoconciencia animal en su grado mínimo, o lo que se llamó umbral mínimo de la autoconciencia animal.

2) Para el caso en que la mediación cognoscitiva sea más compleja, y exista imaginación y memoria en cierto grado, la correspondencia sería:

Funciones vegetativas	Conocimiento	Instintos	Sentimientos
Autoconservación	Representación imaginativa	Nutritivo Agresivo Gregario	Deseo/placer Miedo/dolor Inseguridad/seguridad
Reproducción	—	Sexual	Deseo/placer

14. Una clasificación bastante completa que combina ambos criterios es la de Philip Lersch, *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1971.

Sería el caso de animales para los que se podrían quizá señalar *cuatro instintos básicos*, tres correspondientes a la autoconservación y uno a la reproducción, con una gama más amplia de sentimientos en correlación con ellos. Si el tipo de reproducción es sexual y está mediada por el conocimiento, se podría hablar del instinto sexual y de sentimientos en estricta correspondencia con él. Asimismo, si la relación con los congéneres está mediada cognoscitivamente, se podría hablar también de instinto gregario con sus sentimientos propios.

En estos vivientes los sentimientos y las sensaciones serían más discernibles; la autoconciencia animal es más amplia y el comportamiento más rico. Se podrían incluir en este nivel diversos tipos de peces y quizá algunos reptiles.

3) Para el caso en que la mediación cognoscitiva sea la de complejidad mayor, y exista un equipamiento cognoscitivo completo, la correspondencia sería:

Funciones vegetativas	Conocimiento	Instintos	Sentimientos
Autoconservación	Representación imaginativa	Nutritivo	Insatisfacción/ satisfacción
	Valoraciones		
	Memoria	Agresivo	Miedo, ira, ferocidad, rencor...
	Experiencia		
		Gregario	Altruísmo, poder, responsabilidad, gratitud,...
Reproducción	—	Sexual	Deseo, amor, celos, fidelidad
		Maternal	Ternura...

Sería el caso de los animales superiores (diversas especies de aves y de mamíferos), para los que cabría señalar *cinco instintos básicos*, con una gama amplia de sentimientos en correspondencia con ellos. Ahora la reproducción sexual implica un cuidado de la prole más o menos prolongado, que, al estar mediado por el conocimiento, da lugar al instinto maternal o paternal, que no se da en muchos peces y reptiles, pues en la mayoría de los casos son ovíparos, la función de desovar es relativamente instantanea y no requiere ulteriores cuidados como ocurre con muchas aves[15].

En estos animales las sensaciones y los sentimientos son claramente discernibles a tenor de la diferencia de las funciones de imaginar, valorar y recordar, los instintos son los de mayor plasticidad entre los animales, así como la capacidad de aprendizaje y de movimientos. La conducta es la más rica y la autoconciencia animal alcanza su grado máximo (umbral máximo de la autoconciencia animal).

15. Una sugerente exposición del modo en que se coimplican los instintos en la función reproductora a lo largo de la escala zoológica puede verse en *C.O.* Lovejoy, "Hominid Origins: Their Role of Bipedalism", *Am. Journal Phys. Anthrop.*, febrero 1980, n.° 52. Recogido en D. Johanson y M. Edey, *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1982, cap. 16.

Los cinco instintos básicos enumerados se articulan entre sí en los diversos comportamientos, dando lugar a otras muchas formas de conducta que podrían llamarse también instintivas si la definición de instinto tuviera un perfil ajustado a ellas. Por lo que se refiere a los sentimientos la gama es amplísima, pues además de los específicamente correspondientes a los instintos básicos aparecen muchos otros en correlación con la articulación de diversos instintos en las formas más complejas de comportamiento. Así, junto a los que se han enumerado en el esquema, también se pueden observar en algunos animales sentimientos que podrían llamarse, sin grave antropomorfismo, culpa, pudor, nostalgia, compasión, soledad, amistad, etc.

En general, los once grandes géneros de sentimientos de la clasificación tomista se dan en los animales superiores, unas veces en relación con un solo instinto y otras en la combinación de dos (por ejemplo, en la articulación de la agresividad con la sexualidad o con el instinto nutritivo).

En todos estos tres tipos de comportamiento animal, los instintos son las fuerzas que tienen como objetivo la autorrealización en tanto que mediadas cognoscitivamente, y los afectos son los índices de la autorrealización efectiva o posible, es decir, la connotación en la autoconciencia animal de que se ha logrado o no, de que se puede lograr o no, una meta secundaria o una meta fundamental en el proceso de la autorrealización.

4) Para el caso en que no se trate de una mediación cognoscitiva de las funciones vegettivas, sino de una *principiación cognoscitiva a simultaneo con su principiación orgánica*, es decir, para el caso del hombre, las funciones vegetativas de los esquemas 0-1-2-3 se mantienen iguales. A las funciones cognoscitivas habría que añadirle el intelecto, con la característica de principialidad antedicha. Los cinco instintos del esquema 3 habría que llamarlos tendencias, con la plasticidad que se indicó anteriormente, y añadir las tendencias propias de la voluntad humana. Por último, los sentimientos serían los ya mencionados para los animales superiores con una complejidad mayor y una gama más amplia, y los correspondientes a las tendencias y aspiraciones de la voluntad humana o del espíritu humano en general.

Si a esta clasificación de los sentimientos, realizada según el criterio de las facultades (de las facultades apetitivas, es decir, de los instintos y de sus objetivos correspondientes), se aplica el criterio de la mayor o menor profundidad de la psicología de los estratos, la clasificación de los sentimientos sería la siguiente:

a) Los llamados *sentimientos sensoriales* pertenecientes al *estrato somático*, serían los correspondientes al esquema 1), que en el hombre son los de placer y dolor sensorial somático.

b) Los llamados *sentimientos corporales y vitales* del *estrato somático vital*, serían los correspondientes al esquema 2) y 3), o sea, al grado máximo de autoconciencia animal, que es conocimiento (sentimiento) de la propia fuerza, vitalidad, bienestar o malestar general, etc. En el hombre corresponden a sentimientos del mismo tipo, que connotan la radicalidad orgánica.

c) Los llamados *sentimientos del yo*, del *estrato psíquico*, corresponden a todos los sentimientos del esquema 3) pero en tanto que connotan *a la vez* la radicalidad orgánica y la radicalidad subjetiva, o si se quiere, la unidad psicosomática.

d) Finalmente, los *sentimientos de la persona* del *estrato espiritual*, serían los sentimientos exclusivamente espirituales que, según Scheler, son solamente dos: beatitud y desesperación.

Estas y otras clasificaciones son útiles en su esquematización y en su escesiva "compartimentación" porque, precisamente por ser la afectividad humana un continuo vivencial de una complejidad extraordinaria, ofrecen la posibilidad de analizar algunos afectos en sí mismos, según su propia dinámica y en su relación con otros, lo que además de revestir interés para la psicología teórica (científica y filosófica), es de utilidad para la psicopatología y la psicoterapia, y de interés decisivo para la autoconciencia moral, que consiste precisamente en una indagación analítica sobre ese continuo vivencial.

En el hombre, lo que constituye el objetivo de su dinámica tendencial volitiva es, como ya se dijo, la totalidad de lo real, el mundo, el hombre y Dios, y su propio yo en tanto que se autorefiere a todo ello, acogiendo en esa autoreferencia todas las tendencias de base orgánica. La intencionalidad del hombre es indefinidamente plural, y por eso también lo es su afectividad.

En tanto que índice de autorrealización efectiva o posible, los afectos señalan la conexión entre *una tendencia* y su objetivo, anticipando su consecución (lo que llamamos entusiasmo, deseo, interés, etc.) o constatando que se ha logrado (lo que llamamos gozo, felicidad, etc.). Desde este punto de vista son índice de autorrealización de *una tendencia*.

Pero, por otra parte, los afectos son índice de la autorrealización del *sujeto en su integridad*. Ello implica la integración armónica de todas las tendencias a beneficio de la unidad del sujeto, lo que vendría impedido por la autonomización incontrolable de una tendencia y de los sentimientos correspondientes, que arrastraría con ella misma al sujeto con el consiguiente conflicto afectivo. Esto es ya el tema de la dinámica afectiva y de la integración en la unidad de la intimidad subjetiva de todas las tendencias.

De todas formas, para que la clasificación de los afectos propuestos no induzca a error, hay que decir que, aunque muchos afectos se puedan localizar en un lugar de la "cuadrícula", no por eso quedan excluídos de otros, pues se prolongan a estratos mas profundos o se integran a la vez con otros. La experiencia de esta continuidad es común, y el lenguaje ordinario la recoge en expresiones también frecuentes. Así, por ejemplo, un sentimiento de radicalidad y profundidad subjetiva máxima, como el amor, puede expresarse con los términos de una tendencia y un sentimiento de los "menos profundos" (por ejemplo, el hambre); la expresión del amor adopta así la forma de una metáfora nutritiva verbal, como por ejemplo "te comería", o la forma de una metáfora nutritiva gestual, como por ejemplo, el beso[16].

---

16. Cfr. cap. II, nota 21.

Así resulta claro el modo en que se establece una circularidad semántica y una articulación unitaria entre los afectos de distintos niveles[17].

2. LA DINAMICA AFECTIVA

Cuando se habló de las formas de vida, se dijo que toda realidad que no es en y por sí su absoluta plenitud *tiende* a ella, siendo tal dinamismo intrínsecamente constitutivo de su ser. Luego, al hablar de la noción de psique, se dijo que la psique se caracterizaba, entre otras cosas, por ser la *entelécheia* o causa final (plenitud) del viviente. Pues bien, ese dinamismo radicalmente constitutivo de los seres y dirigido a su propia plenitud, que es el principio activo de todos sus otros dinamismos, es lo que, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha denominado *amor, eros.*

Así pues, el eros, es considerado como principio de todo dinamismo, no solo afectivo, sino también de los seres inertes. En este sentido, Empédocles establece como principios de todo lo real el amor y el odio. Dante termina la *Divina comedia* refiriéndose al "amor" "che muove il sole e l'altre stelle" y Novalis situa como nervio de su concepción teosófica el amor que se eleva desde las fuerzas telúricas elementales hasta Dios por medio de la poesía.

El tema de la dinámica afectiva es, pues, el tema del eros, de su despliegue, de sus vicisitudes y de su culminación. Pero antes de iniciar su consideración conviene hacer dos precisiones.

En primer lugar, la definición del eros como principio de todo dinamismo de los entes finitos, podría inducir a pensar que un ser que es en y por sí su propia plenitud no podría amar. Es la dificultad que lleva a Aristóteles a dudar de si Dios puede amar. En realidad —y como veremos— el eros es principio de todo dinamismo afectivo en cuanto que el dinamismo proviene del grado de plenitud —el que sea— que tenga el ser en cuestión, de modo que mientras mayor sea ésta más fuerza tiene su principio activo (eros). La diferencia estriba en que unos afectos solo se dan si la plenitud no se ha logrado; otros, si se ha logrado ya, y otros en ambos casos. Por lo que se refiere a la duda de Aristóteles, las características de la afectividad divina es un tema cuyo estudio corresponde a la filosofía de la religión y a la teología.

En segundo lugar, si el eros es el principio de todo dinamismo, en general, y, en concreto, de lo que hemos llamado automovimiento y autorrealización (que a su vez hemos llamado *vida* o *vivir* y hemos identificado con el *ser* de los vivientes), en cuanto que la autorrealización es intencional e implica acoger en la propia inmanencia vital la totalidad de lo real con su correspondiente dinámica autorrealizativa, la autorrealización propia está mediada por la autorrealización

17. La expresión "circularidad semántica" indica que unas veces un afecto "inferior" puede tomarse como *significante* y uno "superior" como *significado*, y otras veces al revés. Esta alternancia es clave para la interpretación de los sentimientos y deseos. Así L. Cencillo critica a Freud el que tome el sexo como *significado* último, y por tanto como lo supremo e ignoto, y nunca como *significante*, siendo así que otras veces tiene función de significante que remite a otros ámbitos de realidad como significados. Cfr L. Cencillo, *El hombre, Noción científica*, Pirámide, Madrid, 1978, cap. 8.

ajena y viceversa. Es decir, la dinámica autorrealizativa individual se inscribe en una red, o en un campo dinámico complejo, en virtud del cual la propia autorrealización es protagonizada también por otras personas, a la vez que la autorrealización de otras personas o de otros proyectos forma parte del proceso de autorrealización propia. Esto significa que, aunque el término "autorrealización" puede inducir a pensar en un proceso que se cumple en solitario y que depende del propio esfuerzo exclusivamente, en realidad ese no es el modo en que tal proceso se cumple sino el modo —el único modo— en que es absolutamente imposible cumplirlo, puesto que la autorrealización consiste en la apertura cognoscitivo-volitiva a la infinitud de lo real, para acogerlo en la propia inmanencia vital (y viceversa, por lo que se refiere a las otras personas).

Con esto queda aclarado que la dinámica afectiva es una dinámica intersubjetiva, después de lo cual podemos pasar a analizar la dinámica afectiva en sí misma considerada, para estudiarla luego desde el punto de vista de la intersubjetividad.

A su vez, la dinámica afectiva en sí misma considerada puede analizarse desde una perspectiva psicológica y desde una perspectiva ética, según se tengan en cuenta o no las normas y las responsabilidades morales.

a) Perspectiva psicológica

Si desde el punto de vista de la interioridad objetiva, se dice que el eros es el principio de todo dinamismo vital, y que tal dinamismo es el proceso de autorrealización por el que se alcanza la propia plenitud (*entelécheia*), desde el punto de vista de la interioridad subjetiva hay que preguntar qué efecto connota o da noticia de la radicalidad máxima de la intimidad subjetiva, y en qué consiste la plenitud a la que aspira. Ya conocemos las respuestas de Platón a estas preguntas, respuestas que, por lo demás, se mantienen constantes en casi toda la historia de la filosofía: la radicalidad máxima es eros y aquello a lo que aspira es la felicidad. Por eso se dijo que el primer afecto es el *deseo* y el último el gozo, la *felicidad*, la alegría, o sus contrarios. Toda la dinámica afectiva queda asi comprendida entre estos dos extremos, y puesto que para ninguna autoconciencia humana es evidente la radicalidad última de su intimidad, ni qué es aquello a lo que se aspira cuando se aspira a la felicidad, las concepciones antropológicas y las actitudes existenciales dependen de cómo se conciban en concreto esos extremos.

Caben tres posibilidades, con diversas variantes en cada una de ellas:

1. Considerar que la radicalidad es *deseo* y que el deseo es una necesidad biológica que exige ser satisfecha. Desde este punto de vista la autoconciencia, el sentimiento de la radicalidad, es conciencia de o sentimiento de una carencia, y la *felicidad* es satisfacción del deseo o de la necesidad, lo que significa desaparición del deseo y de la necesidad, y con ello la extinción de la conciencia. Este es el punto de vista que sostienen —pero con diferencias entre unos y otros— Epicuro, Lucrecio, algunos representantes del estoicismo, la mística hindú, Schopenhauer, algunas formas del

materialismo contemporáneo, Freud, y en general quienes profesan un materialismo radical, en el plano teórico o en la vida práctica. La autorrealización futura es anticipada como extinción del deseo o como placer sensible, o sea, el ideal (que es el objetivo no en tanto que realizado sino en tanto que anticipado) es la extinción del deseo o el placer.

2. Considerar que la radicalidad es aspiración a algo absolutamente imposible o incognoscible. Entonces la radicalidad no es connotada como deseo, sino como *angustia*, el proceso de autorrealización aparece como carente de significado, o sea, como *absurdo*, y su término viene indicado por los afectos de *perplejidad, tristeza* o *desesperación*. Este es el punto de vista de algunos escépticos, de algunos cínicos, de Nietzsche y de algunos existencialistas, y en general, de quienes profesan un tipo muy radical de escepticismo, tanto en el plano teórico como en la vida práctica.

3. Considerar que la radicalidad no es deseo, sino *eros*. La radicalidad subjetiva es connotada como un tipo de deseo que se puede llamar *esperanza*, el proceso de autorrealización puede aparecer como tensión, esfuerzo, etc., referido a un objetivo positivo alcanzable, y el término como *felicidad, gozo*, etc. Este es el caso más frecuente tanto en el plano teórico como en el de la vida práctica, y la diversificación es mucho mayor en este último plano que en ningún otro, pues las determinaciones de qué es aquello a lo que se aspira cuando se aspira a la felicidad son muchas.

Todo esto es ya el umbral por el que se pasa de la antropología filosófica a la ética. Manteniéndonos en el plano específico de la antropología filosófica hay que examinar: I) Cual es la naturaleza del afecto más radical y a qué se refiere realmente; II) En qué grado ese afecto es intencional; es decir, cuál es su valor cognoscitivo, y, en general, qué relación tiene con el conocimiento, y III) Cuál es la dinámica de los afectos según resultan caracterizados al responder a las dos preguntas anteriores.

I. *Naturaleza del eros*. En primer lugar hay que decir que el eros, en tanto que primer principio de actos y afectos, se distingue del deseo como la plenitud de la necesidad (en terminología aristotélica se diría "como el acto de la potencia"), en el sentido de que mientras sólo se puede desear lo que no se tiene, se puede en cambio amar lo que se tiene, de manera que mientras la consecución de lo deseado extingue el deseo no extingue en cambio el amor. Por lo tanto si existe un deseo, éste no puede ser absoluto, porque la carencia absoluta es solo la nada, y la nada no desea, sino que tiene que existir *a simultaneo* con él y como principio activo positivo el eros. Por eso Platón define imaginativamente (mitológicamente) el eros como hijo de Poros (el recurso) y Penía (la miseria)[18]. Así pues, la primera condición de posibilidad del deseo no es la carencia, sino el eros (el principio activo positivo), y la carencia sería condición de posibilidad segunda. Por tanto, la naturaleza del afecto más radical coincide con la del principio activo ontológicamente más radical: el ser.

18. Cfr. *Banquete*, 203 a - 204 c.

En segundo lugar, aquello a lo que se refiere realmente el afecto más radical tiene que ser por una parte, algo positivo y alcanzable, y, por otra, no puede ser algo material.

Por una parte, tiene que ser algo positivo y posible porque, siendo el eros un principio activo positivo, si no estuviera referido a algo positivo y posible su no consecución no podría dar lugar de ninguna manera a la perplejidad, la tristeza o la desesperación, sino que, al contrario, daría lugar a la felicidad. Por lo tanto la condición de posibilidad de la perplejidad, la tristeza y la desesperación, o sea, de la frustración o del fracaso existencial, es la aspiración del eros a algo positivo, a saber, a aquello positivo a lo que aspira cuando se aspira a la felicidad.

Por otra parte, aquello a lo que se aspira no puede ser algo material porque algo material es siempre algo particular que extingue un deseo particular, pero no todos los deseos. Es decir, aquello a lo que radicalmente y absolutamente se refiere el eros ha de ser algo, sobrevenido lo cual, se alcanza la plenitud, de forma que siga habiendo amor pero no pueda seguir habiendo *deseos* (autorrealización plena).

Finalmente, cabría señalar que una autorrealización plena con esas características no es posible en esta vida que conocemos, sino más bien en "la otra", en relación con Dios, como sostienen Platón y Hegel (y en general muchos otros filósofos), pero hay que señalar —en relación con las tesis hegelianas al respecto— que Dios no es la *entelécheia* del hombre, o sea, el ideal de plenitud humana realizado. En ese caso Dios no sería Dios, sino solo la autorrealización del hombre, y entonces, en cuanto que la plena y total realización del hombre requiere de alguna manera a Dios, dicha realización sería imposible. Esto es ya el enlace de la antropología con la filosofía de la religión y con la teología.

II. *Valor cognoscitivo de los afectos.* La cuestión de la naturaleza del afecto más radical y de su objetivo, ha quedado referida a la de la intencionalidad del afecto. El afecto suministra un saber de sí como aspiración a algo, conseguido lo cual se dice que uno se ha encontrado a sí mismo o se ha autorrealizado, y suministra un saber acerca de ese algo anticipando idealmente la autorrealización, o constatándola como efectivamente lograda. En ambos casos los afectos tienen un valor cognoscitivo.

En cuanto que la intencionalidad —tomada en su sentido más genérico y amplio— no es solo una caracteristica de las funciones vitales, y del mismo sujeto viviente en su integridad, y en cuanto que los afectos son el momento cognoscitivo de las tendencias, los afectos tienen valor cognoscitivo no solo respecto de la subjetividad, sino también respecto de aquello a que la subjetividad tiende, ya que su captación como valioso o no-valioso es de índole afectiva.

Por otra parte, la captación de algo como valioso o no encauza la tendencia en una determinada dirección, dando lugar a lo que llamamos *intereses* y *actitudes*, los cuales potencian la actividad cognoscitiva.

Finalmente, determinadas vinculaciones afectivas dan lugar a actividadses cognoscitivas del tipo de comprensión instantanea constatativa o anticipativa, que en el lenguaje ordinario se designan como "presentimiento", "corazonada", "intuición femenina", etc., y que en terminología filosófica se denomina conocimiento por connaturalidad.

A partir de minuciosos análisis de estos fenómenos, Max Scheler ha sostenido la tesis de que los afectos son el *a priori* radical de todo conocimiento[19], y, en el plano de la psicología científica, diversos experimentos han puesto de relieve que, frecuentemente, algunas actividades cognoscitivas tienen como punto de partida un desequilibrio endógeno registrado en forma de sentimiento (por ejemplo, el hambre)[20].

En realidad tales fenómenos ponen de manifiesto que el comportamiento —animal o humano— es un proceso que consta de una pluralidad de momentos y fases (o en el que intervienen una pluralidad de facultades), y que el proceso se puede iniciar unas veces en un punto y otras en otro. Pero en términos generales (esenciales) ya se mostró que el comportamiento animal y humano tiene como centro de gravedad y punto de partida el conocimiento, bien sea sensorial, perceptivo, representativo o intelectual, pues sin conocimiento no hay instintos ni tendencias, ni, por tanto, sentimientos. Lo que ocurre es que entre conocimiento y deseos-afectos hay una relación de *feed-back* positivo según la cual lo primero es un conocimiento, lo segundo la conexión con la tendencia y *eo ipso* el afecto, el cual impulsa a conocer más y posibilita que se conozca mejor.

Todo lo dicho rige para los afectos que son valoraciones positivas, y para algunas valoraciones negativas, pues en ocasiones el temor al peligro, la necesidad o el odio dan lugar a un *interés* que facilita y potencia el conocimiento. Hay otras valoraciones afectivas que de suyo obstaculizan o impiden el conocimiento, como pueden ser diversas formas de la tristeza, el aburrimiento, el pánico, etc.

III. *Dinámica de los afectos.* Una vez que se ha establecido cual es la naturaleza del afecto más radical y su objetivo, y que se ha señalado el valor cognoscitivo de los afectos, corresponde examinar la dinámica del eros y sus vicisitudes, hasta su término en la constatación de la autorrealización (felicidad) o del fracaso (tristeza, desesperación, etc.).

En primer lugar, hay que decir que el cumplimiento perfecto del ciclo biológico nacer-crecer-reproducirse y morir, no indica mucho acerca de si se ha logrado o no la autorrealización, con lo cual queda patente que el proceso de autorrealización no es de índole biológica exclusivamente.

En segundo lugar, hay que tener presente que en el hombre los afectos y tendencias son muy numerosos, pues abarcan desde el plano de lo biológico y lo económico, pasando por el de lo social, político y científico, hasta el de lo estético, ético y religioso, y que, por otra parte, son tan plásticos que se pueden referir a objetivos que en principio serían ajenos a los suyos correspondientes, pueden enfrentarse entre sí, pueden ser absorbidos a beneficio de uno solo, etc.

En tercer lugar, finalmente, hay que señalar que la autorrealización implica una articulación unitaria de la dinámica tendencial y afectiva, a beneficio de la culminación en plenitud de la radicalidad subjetiva. Dicho de otra manera, la autorrealización es la integración de esa dinámica, y en su no integración o desintegración el fracaso parcial o global.

---

19. Cfr. Max Scheler, *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1972, estudio primero.
20. Cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., pp. 510-513.

Hay dos factores básicamente determinantes de la dinámica afectiva, uno de índole biológica y otro de índole cognoscitivo-volitiva. En el plano biológico es determinante el temperamento y el desarrollo psicobiológico. El temperamento determina el perfil tendencial del individuo, según qué tendencias aparezcan como las más fuertes y cuales como las más débiles. El desarrollo biopsicológico determina el aumento y disminución de las diversas tendencias y sentimientos al ritmo de la edad; así, la sexualidad suele alcanzar su intensidad máxima en la juventud y desciende tras la madurez, mientras que la ambición suele tener frecuentemente un ciclo inverso.

En el plano cognoscitivo-volitivo es determinante de la dinámica tendencial lo que se considera como meta de la autorrealización, es decir, el contenido material de la felicidad. Cada tendencia tiene su objetivo u objetivos específicos, pero la voluntad tiene un horizonte cuya amplitud viene marcada por la amplitud del intelecto. En cuanto que lo que éste abarca es la totalidad de lo real, el horizonte volitivo es también infinito.

Un desarrollo armónicamente integrado de las tendencias requiere referir cada una de ellas a objetivos que les sean adecuados, y de hecho, en todo sistema sociocultural hay un repertorio suficientemente amplio para ello, una gama que abarca desde los valores biológico-vitales hasta los estéticos, éticos y religiosos. Así, la mayoría de las personas pueden referir su autorrealización a una pluralidad de valores heterogéneos articulables entre sí.

No obstante, también es frecuente cifrar la plena y absoluta autorrealización en un valor empírico concreto, por ejemplo, una determinada posición social o profesional, o un determinado poder político y económico, en función de lo que Kant llamaba las tres pasiones fundamentales del poder, tener y valer[21], y es posible, en consecuencia, unificar toda la dinámica tendencial y afectiva en una única dirección.

En tal caso, si el objetivo no se alcanza, para evitar la caída en la frustración, la dinámica tendencial esquiva el obstáculo, apunta a otra dirección o padece otra serie de vicisitudes, en forma más bien inconsciente que consciente, dando lugar a lo que se denomina desplazamientos, sublimaciones, represiones de las tendencias, cuyas manifestaciones son muy variadas y van desde el resentimiento y la envidia hasta la actividad laboral y científica febril, pasando por una debilidad o "humildad" táctica, etc. Algunas de estas configuraciones de la dinámica tendencial —llamadas también mecanismos de defensa del yo por la escuela psicoanalítica—, así como los valores en que se cifra la autorrealización, pueden ser inducidos por el sistema sociocultural en que el individuo vive[22].

Puede ocurrir que el objetivo en cuestión se alcance, y que su posesión no sature la aspiración radical. En tal caso, el afecto que funciona como índice de que la dinámica tendencial estaba referida a un valor insuficiente, o pobre para la radicalidad humana, es la *decepción* o el *desengaño*. En sujetos de una intimidad excepcionalmente profunda, o de una radicalidad subjetiva con una aspiración particularmente elevada, todo objetivo histórico puede aparecer siempre así, como pobre o insuficiente. Es el caso de las personalidades dotadas para la mís-

---

21. Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, libro I, cap. 4.
22. Cfr. K. Horney, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidos, Barcelona, 1981.

tica, que pueden encauzar su fuerza radical hacia los valores religiosos, o que la encauzan hacia el arte o la ciencia, aunque en este segundo caso también ambos valores podrían aparecer como decepcionantes[23].

Finalmente, puede ocurrir que el objetivo al que se aspira integre en sí un número suficiente de elementos, suficientemente valiosos, y que, con más o menos esfuerzo, se alcance. Entonces, el afecto que funciona como índice de la autorrealización efectiva es el gozo sereno, la satisfacción etc. Se le puede llamar también felicidad, pero este término presenta el inconveniente de que connota un "para siempre", una referencia o una exigencia de eternidad que aparece amenazada por la muerte. Por otra parte, el problema de la articulación entre vida mortal feliz y felicidad eterna pertenece a otro tema de la antropología filosófica, a la ética y a la filosofía de la religión.

b) Perspectiva ética

En el pensamiento antiguo y medieval los afectos son considerados como irrelevantes desde el punto de vista ético, o con una relevancia ética indirecta, en cuanto que no son buenos o malos éticamente *de suyo*.

En la tradición platónica y aristotélica, los pilares de la ética son las virtudes, las normas, el juicio práctico y la acción libre, en función de los cuales se determina el bien o el mal moral de las acciones humanas. Los afectos, por no ser actos dependientes de la voluntad, sino del conocimiento, no son actos libres, y por tanto no son imputables. Desde el punto de vista moral se consideran, pues, neutros, a pesar de que frecuentemente se designa con la misma palabra un afecto y una virtud (por ejemplo, *esperanza, audacia* y otros). De todas formas, Aristóteles rescata de esta neutralidad un sentimiento al que considera moralmente bueno siempre (la vergüenza) y San Agustín otro (la compasión o misericordia).

Indirectamente, los sentimientos tienen una relevancia ética por cuanto, al ser los índices de una autorrealización efectiva o posible y de sus contrarios, funcionan como motivos de las decisiones voluntarias, es decir, del comportamiento moral. Pero la motivación no es una determinación de la voluntad, que sigue siendo soberana, es decir, causa de sus propios actos. Solamente en los casos en que la emoción es particularmente intensa (por ejemplo, accesos de pánico, cólera, etc.) la voluntad puede quedar bloqueada o sucumbir ante el sentimiento, pero eso no es ya una acción moralmente imputable.

En la tradición estoica, sin embargo, las pasiones son consideradas como éticamente malas, precisamente porque en la antropología estoica la autorrealización se concibe como un proceso de automarginación muy peculiar.

En diversos desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea los sentimientos pasan, en cambio, a ocupar la posición fundamental en la ética, puesto que, tanto en el plano teórico como en el de la vida práctica, funcionan como indicadores de lo bueno y lo malo, y, consiguientemente, como fundamento de

23. En este sentido cabe considerar paradigmáticas las personalidades de Santa Teresa de Avila, en el plano de la mística, y las de Baudelaire y Oscar Wilde en el del arte.

las virtudes, de las normas morales, del juicio práctico y de la acción libre. Esto plantea una serie de problemas no pequeños en orden a la fundamentación de la ética, cuyo estudio corresponde a la ética más que a la antropología filosófica[24].

Desde el punto de vista de la antropología filosófica hay que señalar, en relación con este problema, que aunque el proceso del comportamiento humano puede iniciarse facticamente por cualquiera de las diferentes fases de que consta, como ya se indicó, según su orden esencial, que es el que hay que tener en cuenta para fundamentar las diversas fases, el principio es el conocimiento.

Entre las diversas formulaciones que se han propuesto del apriorismo afectivo en el comportamiento humano, la más radical y la mas difundida es la de Max Scheler. Según Scheler lo absolutamente *a priori* son los sentimientos de la persona (beatitud y desesperación), de tal manera que no nos sentimos felices porque obramos bien e infelices porque obramos mal, sino, al contrario, obramos bien porque nos sentimos felices y obramos mal porque nos sentimos desgraciados.

Esta tesis es verdadera en el plano fáctico o empírico, y la experiencia común la avala. Pero en ese mismo plano también es verdadera la tesis contraria y también la avala la experiencia. La alternativa no es, pues, resoluble en el plano fáctico y hay que pasar al plano esencial para resolverla.

En el plano esencial, la tesis del apriorismo afectivo de Scheler parece estar fundamentada en último término en la tesis teológica de Lutero acerca de la predestinación. Los predestinados a salvarse se sienten felices y por eso son buenos, y los predestinados a condenarse se sienten desesperados y por eso son malos. En realidad estas tesis resultan un tanto gratuitas, porque no hay posibilidad de verificarlas ni en el plano filosófico ni en el teológico.

Es verdad que los afectos refuerzan y potencian la actividad cognoscitiva, y que motivan la acción voluntaria, gozando de cierta autonomía respecto de ella, como ya se señaló. Pero también se dijo que hay una "regencia política" sobre los afectos por parte de la acción voluntaria. Esta regencia respecto de unas tendencias y afectos que tienen cierta autonomía y que evolucionan en función de la edad y de otros factores, hace que el hombre sea siempre tarea para sí mismo, en el sentido de que la integración unitaria de todos los dinamismos en la intimidad subjetiva es una actividad permanente en el hombre[25]. Se trata, por supuesto, de una acción voluntaria, cuyo control sobre los afectos no es inmediato ("despótico") pero sí es indirecto a través del conocimiento.

En efecto. En la misma medida en que la tendencia y el afecto son provocados por el conocimiento, el control voluntario sobre aquéllos solo puede realizarse mediante el control sobre éste. Aquí se encuentra el fundamento de todas las

24. Un sugerente análisis de tales problemas, entre los realizados recientemente, es el de A. Mc-Intyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1982.
25. Un buen estudio dedicado a esta dinámica es el de K. Wojtyla, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.

formas de psicoterapia (de las terapias basadas en el conocimiento) y también de las formas espontáneas de control cognoscitivo de los afectos: pertenece a la experiencia común que el modo de neutralizar o desviar un afecto intenso de amor, ira, tristeza, etc. es "pensar en otra cosa"[26].

3. LA AFECTIVIDAD COMO FORMA DE LA RELACION INTERSUBJETIVA. EL EROS

Cuando se enunciaron las cuatro perspectivas desde las que se puede abordar el conocimiento del organismo viviente, se dijo que la cuarta correspondía al punto de vista de la exterioridad subjetiva, según la cual el organismo viviente aparece como una subjetividad, que se manifiesta exteriormente mediante su cuerpo, en primer lugar, y mediante sus gestos y otras formas de expresión, en segundo lugar.

En efecto, para cualquier intimidad subjetiva los demás no aparecen como un cuerpo sino como subjetividades activas, las cuales además no tienen un carácter neutro ("objetivo" en el sentido de la ciencia experimental), sino que tienen un significado y un valor que es captado precisamente mediante los afectos.

Por otra parte, el desarrollo humano tiene lugar primero en el plano neurofisiológico, sensomotor y perceptivo-afectivo, y posteriormente en el plano intelectivo y volitivo, tras lo cual, y solo entonces, se dice que el niño tiene "uso de razón" y le son imputables algunas acciones.

Pues bien, todo ese desarrollo (y por supuesto también el ulterior) está mediado por otras subjetividades, es decir es protagonizado también por otros sujetos: los padres y los hermanos, o sea, la familia, en primer lugar, y en segundo lugar por círculos sociales cada vez más amplios (escuela, parientes, barrio, ciudad, país, etc.). Todo ello es el tema de la psicología evolutiva y de la psicología social por una parte, de la sociología por otra (lo que se denomina proceso de *socialización*) y de la antropología sociocultural por otra (lo que se designa como proceso de *enculturación*). Por supuesto, todo lo que se ha dicho sobre la dinámica afectiva hay que entenderlo inscrito en la red de las relaciones intersubjetivas, como ya se advirtió, puesto que la mayor parte o quizá todo lo que se adquiere y consolida en el proceso de maduración, es adquirido a través de otras personas, con las cuales se establecen relaciones afectivas —positivas y negativas— que forman parte indisociable de las relaciones de comunicación.

Dicho de otra manera, la emergencia y desarrollo de la propia intimidad subjetiva tiene lugar en un ámbito constituido precisamente por un conjunto de intimidades subjetivas, cuya exteriorización y expresión dan lugar justamente a lo que llamamos el ambiente familiar, el medio sociocultural, etc. Esos medios están completamente impregnados de tonalidades, a los que el lenguaje ordinario alude con expresiones como "ambiente acogedor", "ambiente competitivo", "cultura hedonista", "clima de libertad", etc. y que son determinantes de la dinámica afectiva individual, tanto en lo que se refiere a los modos de valorar como a los criterios utilizados para ello. Y eso tanto en el proceso de madura-

---

26 Para un análisis más detallado de la dinámica afectiva y de su control, Cfr. J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, 1978.

ción (incluído el de la conciencia del yo), como a lo largo de toda la vida. Por supuesto, con esto no se quiere decir que no haya acciones individuales voluntarias y libres: se quiere decir que el proceso de integración unitaria de la intimidad subjetiva no consiste solo en la integración de dinamismos psicobiológicos, sino también en la integración de dinamismos socioculturales.

Los procesos singulares a estudiar en esa red son, como es lógico, numerosísimos, y numerosísimos son los estudios realizados desde las perspectivas de las ciencias mencionadas[27].

Aquí, desde la perspectiva de la psicología y la antropología filosoficas, será analizado sólo uno de estos dinamismos en sus rasgos mas generales: el del eros, por ser, como ya ha quedado puesto de relieve, el más radical y esencial de todos.

El término amor, tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, tiene muchos sentidos, porque no sólo se aplica a muchos tipos de relaciones —intersubjetivas o no—, sino también a diversas fases y momentos de cada una de esas relaciones. Actualmente en el lenguaje ordinario designa principalmente un tipo de relación intersubjetiva entre hombre y mujer, aunque también se usa para designar relaciones entre padres e hijos, entre el hombre y Dios, entre un hombre y sus ideales, su tierra, la naturaleza, etc., y también para designar relaciones de amistad, simpatía, etc.

Entre todas esas relaciones, las que parecen guardar un paralelismo más estricto entre sí son las de amor conyugal y amor místico, pues todas las expresiones del uno parecen intercambiables con las del otro, según la circularidad semántica a que antes se aludió[28]. El paralelismo de estas dos formas de amor con las de la relación entre padres e hijos y entre amigos es también perceptible, pero en estas últimas hay algunos aspectos diferenciales específicos.

Aquí nos referiremos preferentemente al amor como forma de la relación intersubjetiva hombre-mujer, para mostrar su dinámica integrativa inter-subjetiva, de forma que pueda verse aplicado a un caso, en su realización dinámica, lo que hasta ahora se ha dicho sobre las formas de vida, la psique, las formas de conocimiento, la dinámica tendencial y la afectividad.

En el plano ontológico esencial, o desde el punto de vista de la interioridad objetiva, el eros ha quedado definido como el principio activo radical del dinamismo autorrealizativo, cuyo término es la psique misma en tanto que *entelecheia*, o lo que es igual, cuyo término es la plenitud que corresponde a esa psique según su naturaleza. Desde esta perspectiva el eros es un principio activo positivo, estable, intrinsecamente constitutivo de la naturaleza del sujeto.

---

27. Algunos estudios ya clásicos sobre tales temas son: Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1950; E. Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; R. Benedict, *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires, 1944; M. Dufrenne, *La personalidad básica*, Paidos, Buenos Aires, 1959; H. Schoeck, *La envidia. Un estudio del comportamiento social*, Club de lectores, Buenos Aires.

28. Este paralelismo es perceptible para el amor coyugal según es entendido éste *en el siglo XIX y XX en el mundo occidental*, y para la mística *española*, que es una mística del amor y de la presencia. El paralelismo no es tan perceptible si se toma el amor conyugal como se entendía en Grecia, Roma o en el medioevo, o si en lugar de la española se toma la mística hindú de tipo panteista, o la alemana o la eslava, que son místicas del abismo y la ausencia, y mística de la misericordia, respectivamente.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, el eros, en el primer momento de su comparecencia en el orden existencial, es la captación de la *entelecheia* de otra interioridad subjetiva —captada a su vez mediante su exterioridad subjetiva—, en tanto que susceptible de ser autorrealizada por uno mismo, y en tanto que en esa autorrealización va implicada también la propia hacia una plenitud más alta que la que se hubiera podido pensar. Desde esta perspectiva el eros es un sentimiento y una tendencia.

A este sentimiento se le suele llamar en el lenguaje ordinario, "enamorarse". Platón lo define como "afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma", es decir, como un anhelo de plenitud propia y de fecundidad que en el alma es despertado por una belleza contemplada. Por otra parte, la plenitud a la que la subjetividad se ve referida es posible en y por la otra subjetividad, pero como la obra sujetividad y el descubrimiento de la propia plenitud en ella es indeducible, la otra subjetividad y la plenitud propia en y por ella aparece como un don inmerecido, como una gracia, etc., que es precisamente el carácter con que aparece el sentimiento de felicidad. De hecho, así es como se expresa en el lenguaje ordinario, en el de la poesía y la canción amorosa, etc. Se dice que ya no se puede vivir sin la otra persona, o que ella es la vida de la propia, porque ha hecho aparecer el principio activo radical con toda su fuerza y el fin de plenitud correspondiente, y como realmente eso es la vida humana, tal como la hemos venido definiendo, resulta que una subjetividad se encuentra a sí misma plenamente en la otra, y dice que su vida está en la otra. Así, la autoposesión en la propia principialidad, que es la esencia del máximo grado de vida, se manifiesta existencialmente en el enamoramiento, y el autoproponerse fines se cumple como autodonación, como entrega de sí mismo a la tarea de plenificación de la otra subjetividad.

El amor como sentimiento, en su fase inicial es, pues, la anticipación de una autorrealización posible (o mejor, de dos), es decir, un ideal que exige ser realizado.

Todo esto pertenece al orden del conocimiento, y no al de la acción voluntaria, pues el enamoramiento no tiene lugar porque se quiera, y, una vez que se ha producido, no es posible anularlo o extinguirlo mediante una acción voluntaria simplemente.

La actividad cognoscitiva va ahora impulsada por el eros, que potencia tanto esa actividad como todas las demás en relación con la subjetividad a la que se ama. En este sentido es plenamente verdadera la tesis de Max Scheler de que el amor impulsa y potencia el conocimiento, pero también es verdadera la tesis de Ortega y Gasset cuando caracteriza el enamoramiento como una alteración "patológica" de la atención.

El conocimiento queda potenciado porque cada subjetividad asume a la otra en su inmanencia vital, y al asumirla asume también su intencionalidad, que se suma a la propia, y su plenitud, que queda coimplicada con la propia. En este sentido se dice que los dos sujetos tienen *la misma* voluntad o que cada uno "ve por los ojos del otro". Cada intimidad subjetiva queda así, en cierto modo, como amplificada al doble, o "duplicada", de forma que en esa "duplicación" se obtiene de un modo más autoconsciente la propia unidad.

En esta fase aparece como plenamente verdadera la defınción del amor de S. Agustin como tendencia a la unión, y la de Hegel como unidad de la identidad y de la diferencia, es decir como una unidad en la que dos subjetividades alcanzan la identificación de una con otra, pero sin que eso suponga la anulación de una por la otra sino, al contrario, de tal modo que la diferencia se mantenga.

La anticipación de la propia plenitud y de la ajena, que ahora aparece también como propia, o incluso más propia que la propia, es de tal intensidad que el sentimiento que surge es el de "plena *felicidad*", y el de disposición a todo sacrificio (forma de la autodonación) por la otra subjetividad. Como el sentimiento es el de "*plena felicidad*" ya no se desea nada más, sino que, al contrario, lo que se desea es "permanecer así para siempre", y en este sentido es verdadera la tesis de Hegel de que el amor —la felicidad— no sólo tiene en sí una exigencia de enternidad, sino que es eterno. Por otra parte, desde la plenitud, la afectividad no es deseante, sino efusiva, y en este sentido es verdadera la tesis de Scheler de que hacemos el bien y conocemos mucho más y mejor porque somos felices, porque la totalidad de lo real es asumida en términos de homenaje a la subjetividad que se ama.

Pero en este sentido, también es verdadera la tesis de Ortega de la alteración "patológica". En efecto, la configuración perceptiva, los esquemas de objetivación y de categorización, en la fase del enamoramiento más intenso, están tan unificados con la subjetividad a la que se ama que las cosas y acontecimientos reales aparecen, antes que nada, como lo que le gusta o no le gusta a ella, como lo que le favorece o le perjudica, etc.

Naturalmente tal situación no puede mantenerse en esos términos permanentemente, porque no es posible sustraerse a la distensión espacio-temporal y a la pluralidad de actividades que implica, para instalarse en una vida puramente contemplativa supratemporal, por mucho que sea eso lo que se desee. Y ello no es posible, no solo porque la distensión biográfico-histórica y la pluralidad de actividades que implica lo impidan, sino también porque la plenitud y la felicidad que aparecen como plenas en el enamoramiento tienen en realidad caracter programático, o sea, son una anticipación, y, por tanto, un ideal que requiere su realización.

A partir de ese momento el enamoramiento queda referido a la acción voluntaria, en cuyo caso pertenece al ámbito de la responsabilidad moral. La tesis de Max Scheler de que el amor, por ser un sentimiento radical, no puede ser objeto de prescripciones morales, es verdadera para el amor en tanto que sentimiento, es decir, en tanto que pertenece al plano de los fenómenos cognoscitivos, pero es falsa para el amor en tanto que acción voluntaria. Que el amor, en tanto que sentimiento, pertenezca también al ámbito de la acción voluntaria es imprescindible si el amor ha de tener algo que ver con la libertad humana.

Si el amor es un sentimiento tan radicalmente a priori que escapa a la voluntad, entonces el hombre cuando ama no es libre, y si no es libre no protagoniza ninguna autorrealización, ni propia ni ajena, ni tampoco ninguna autodonación, etc. Así pues, si el amor aparece primero en el plano de la radicalidad cognoscitivo-sentimental en términos de anticipación y de ideal, como en efecto ocurre,

para que sea efectivamente realizado se requiere la integración de esa radicalidad con la radicalidad libre-volitiva[29], puesto que la autorrealización consiste en poseerse unificadamente en el principio y en el fin, integrando unitariamente en la intimidad subjetiva (dual ahora) los dinamismos biopsicológicos y socioculturales (duales también).

Así pues, si el amor puede ser protagonizado libremente, puede ser objeto de prescripciones morales, puede ser materia de promesas y de compromisos. Y no cabe concebir su realización de otra manera, puesto que una integración como la indicada solo es posible mediante la acción voluntaria. Por eso, cuando en occidente se desarrollan las doctrinas jurídico-religiosas y jurídico-civiles que tematizan y regulan la relación amorosa entre hombre y mujer en términos de unión conyugal, de matrimonio, se considera que aquello que constituye el matrimonio como tal es un acto de voluntad expresamente manifestado (el consentimiento). Ello es debido no a la dificultad de determinar juridicamente el amor, ni tampoco a que el amor fuera considerado en épocas pasadas menos importante para el matrimonio que en la actualidad (lo que efectivamente así ha sido), sino a que un sentimiento no es algo por lo que una subjetividad quede obligada o prometida a algo. Efectivamente, enamorarse es algo que a la subjetividad "le pasa", pero decidir o prometer no es algo que "le pase" a una subjetividad, porque decidir es la autoposición de la subjetividad o su autodestinación a algo.

Pues bien, realizar efectivamente esa unidad de dos que está anticipada idealmente solo es posible como acción voluntaria a duo. Ortega tiene razón cuando habla de alteración "patológica" de la atención, en el sentido de que en el enamoramiento siempre hay algo ilusorio, a saber, considerar que la unificación está ya realizada o que es absolutamente facil de realizar porque "va de suyo", o sea, considerar que el amor es solo gozo y no tarea.

Cuando el amor que comparece en el plano cognoscitivo sentimental es asumido en el plano de la acción volitiva libre entonces comienza como tarea. Esa tarea puede culminar en plenitud de muchas maneras, y puede fracasar también de otras muchas, para una de las cuales es verdad la definición de Sartre del amor como la lucha entre dos subjetividades por anular cada una a la otra.

Aquí, en esta fase del amor como tarea voluntariamente asumida y fracasada (sin el empeño voluntario no cabría hablar propiamente de fracaso), es donde tienen su verdad todas las definiciones del amor en términos negativos como la mentira en la que el hombre siempre cree, la más fugaz de las ilusiones, etc. Y aquí, en esta fase del amor como tarea voluntariamente asumida y lograda en cierta medida —o incluso plenamente— es donde tienen su verdad todas las definiciones del amor en términos de esfuerzo, sacrificio, etc.

---

29. Desde este punto de vista, lo que se llama "amor libre" entendido como el que es impulsado por una dinámica sentimental dejada a su espontaneidad, es en realidad un amor que no es libre en tanto que no está integrado en la radicalidad volitiva, y en el caso de que se *quiera* así, tampoco por eso es libre, porque la esencia del "animal que puede prometer", que se pone fines, no se realiza existencialmente porque no promete nada, renuncia a poseerse unificadamente en su principio y en su fin.

En cualquier caso, el carácter arduo de la realización efectiva de la unión ideal, siempre aparece en esta fase y solo en ella, porque los factores a unificar abarcan una gama muy amplia. Se trata de unificar, de entrada, la sexualidad y la afectividad, que aparecen en la intimidad subjetiva como fuerzas diferentes e inicialmente disociadas, y que han de ser integradas respecto de la propia intimidad y respecto de la otra; y a partir de ahí, se trata de integrar por parte de cada subjetividad, respecto de sí misma y respecto de la otra, una amplia serie de dinamismos biopsicológicos (temperamento, actitudes, intereses, etc.), y una amplia serie de factores socioculturales (usos y costumbres, situaciones económicas, aspiraciones profesionales, principios morales, creencias religiosas, etc.). Y además se trata de llegar a una unidad en la que la identidad de las dos ha de lograrse sin anular las diferencias (pues de otro modo se habría llegado no a una relación amorosa, sino de dominio, anulación, etc.), de manera que mientras más se identifique cada subjetividad con la otra, mas sea cada una sí misma.

Ahora bien, si tal unidad se logra, es más profunda, más real y más sorprendente que la que se anticipó en el enamoramiento, porque todo ese vivir —en los casos positivos— ha ampliado y ha profundizado a ambas subjetividades, y si el proyecto de unificación se ha mantenido, la unidad es también más amplia y más profunda. Ahora la unidad no está dada sólo en el plano cognoscitivo-sentimental y como actividad actual, sino que está en ese plano como actividad habitual (inconsciente), y con las mismas características en la radicalidad libre-volitiva. Ello significa que la identificación ha configurado también, además de la intimidad subjetiva, la intimidad substancial.

Cuando eso ocurre, el ideal del enamoramiento se ha realizado efectivamente a través de un proceso, más o menos arduo y prolongado, de un vivir unitario. Entonces las dos subjetividades unificadas reposan gozosamente cada una en la plenitud de la otra, que es también propia. En tales casos la situación real no suele verterse en expresiones como las de "no poder vivir el uno sin el otro" (que son frecuentes en el enamoramiento y que tienen un carácter más programático que efectivo), pero entonces ocurre realmente que la desaparición de uno puede desarticular de tal manera al sobreviviente, que provoque en el una fuerte crisis de identidad, o que muera realmente en breve plazo. Son los casos de crisis de identidad del cónyuge sobreviviente, que registra y describe la psicopatología, o los casos de muerte en plazo relativamente breve del cónyuge superviviente.

No obstante, en los casos en que esta meta se alcanza, también se percibe la diferencia entre el proyecto como ideal y el proyecto como realizado, diferencia que se puede valorar con una benevolente satisfacción o con una benevolente nostalgia.

Lo más probable, en los casos positivos, es que se descubra que había aspectos ideales en el enamoramiento (al menos tal como este aparece en occidente en los siglos XIX y XX) que no eran humanamente realizables, y aspectos realizados muy satisfactorios que no estaban dados en el ideal.

Esta es, en términos muy generales, la descripción de un caso de dinámica afectiva. Como es lógico, este mismo caso tiene otros muchos aspectos y dimensiones que se han omitido, y, por otra parte, cabría analizar con la misma y con

más extensión otros muchos casos de dinámica afectiva. Cabría analizar igualmente la ambición, la timidez, el orgullo, la frivolidad, etc., en sí mismos considerados o en relación con los restantes dinamismos afectivos. Por otra parte, cabría analizar también la dinámica afectiva desde el punto de vista colectivo, describiendo los fenómenos de contagio emocional, fusión de las conciencias, etc., pero eso requeriría otro tipo de estudio, más monográfico y especializado.

Segunda Parte

EL SUJETO HUMANO. LOGOS Y PRAXIS

Capítulo XI

LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

1. ESTRUCTURA Y DINAMICA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

En los capítulos anteriores se ha estudiado el ser humano desde el punto de vista de su constitución psicosomática, es decir, el *homo* en tanto que organismo biológico que percibe y siente (en tanto que *bios* y *psique*), y se han hecho frecuentes alusiones a la conciencia, al logos, a la libertad y a la praxis, así como al yo. Con todo, la perspectiva desde la que se ha considerado los temas no era la del logos autoconsciente, sino la de la *physis*.

Para considerar la totalidad de lo real desde el punto de vista del logos autoconsciente, desde el punto de vista del espíritu, hay que examinar la constitución y funcionalidad del espíritu, o lo que es lo mismo, hay que estudiar al hombre en tanto que *sujeto*, en tanto que *logos* y *praxis*. Y solamente después de ese estudio se verá si el logos "inconsciente" del cosmos, de la escala de la vida y de la historia, se hace o no cargo de sí mismo plenamente en el logos autoconsciente del hombre y en qué sentido.

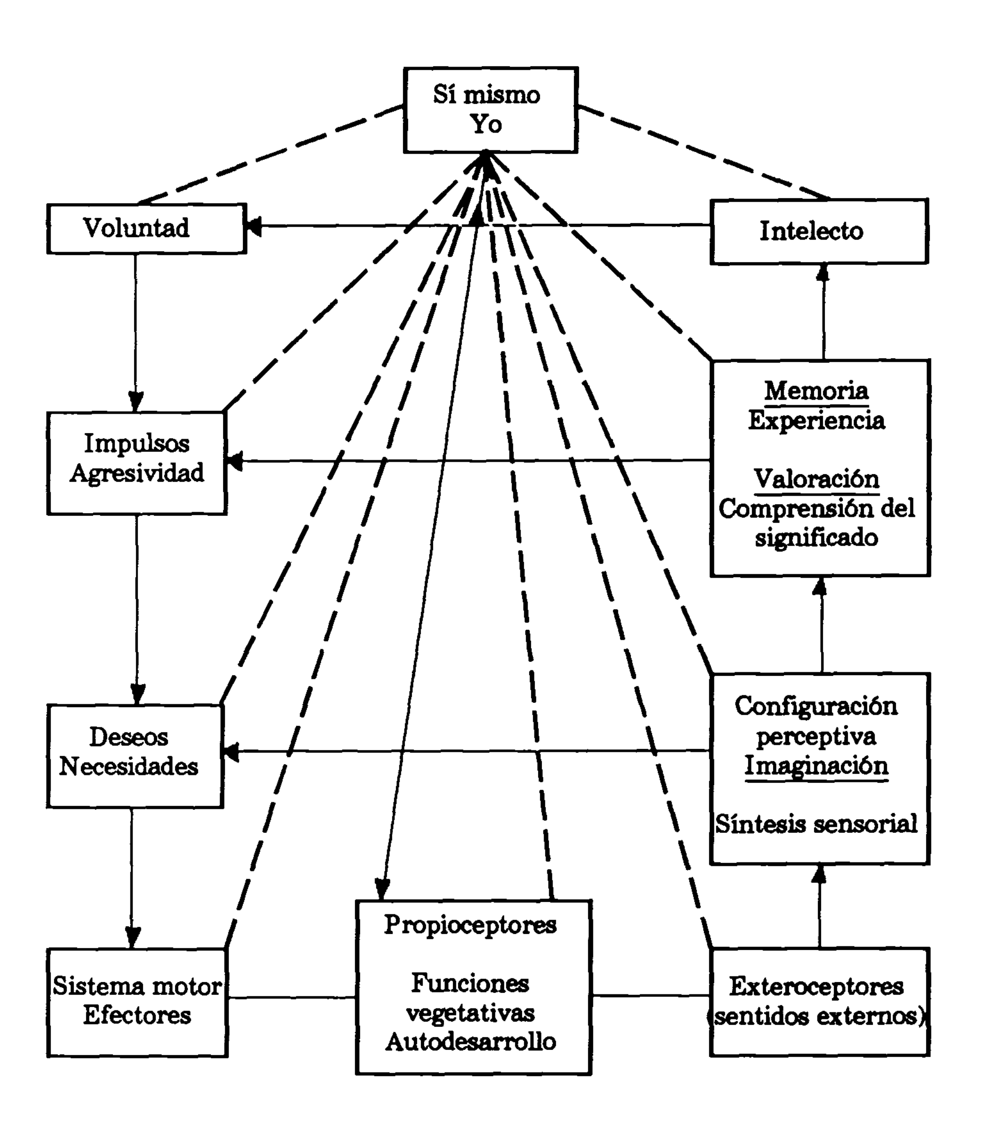
Para recapitular todo lo visto hasta ahora y articularlo con el yo, con el logos autoconsciente y con la voluntad, resulta util y orientador diseñar de modo esquemático la estructura operativa del hombre en un diagrama de bloques.

En los capítulos anteriores hemos estudiado cómo se despliega la psique en el conjunto de instancias funcionales que constituyen la estructura operativa del organismo viviente.

En el caso del hombre tal organismo consta de un conjunto de factores funcionales, articulados con arreglo al esquema que se observa en la página siguiente.

Los únicos factores que no se han estudiado en los capítulos anteriores, y que constituyen temas nucleares de la Antropología filosófica, son el intelecto y la voluntad. Como en el caso de las demás instancias operativas, ninguna de estas dos se identifican ni con el sujeto ni con sus operaciones.

En el esquema que se ha trazado de las instancias operativas del hombre, se han dispuesto, en la columna de la derecha, las instancias cognoscitivas, en la de la izquierda las apetitivas, y en la del centro las funciones vegetativas.


Sí mismo
Yo
Voluntad
Intelecto
Impulsos
Agresividad
Memoria
Experiencia
Valoración
Comprensión del significado
Deseos
Necesidades
Configuración perceptiva
Imaginación
Síntesis sensorial
Sistema motor
Efectores
Propioceptores
Funciones vegetativas
Autodesarrollo
Exteroceptores
(sentidos externos)

Las funciones cognoscitivas se han dispuesto de abajo hacia arriba según el orden de menor a mayor capacidad integradora, que es también el orden según el cual tiene lugar el proceso de maduración biopsicológica y el de la formación de los conceptos. El primer nivel cognoscitivo es el de los sentidos externos o exteroceptores. El segundo y tercer nivel corresponde a las dos fases del proceso perceptivo; la flecha ascendente desde el primer nivel al segundo y tercero indica que estos tienen como objeto los datos suministrados por el primer nivel. El cuarto nivel es el del intelecto. La flecha ascendente del tercer nivel al cuarto indica que este obtiene su objeto, lo inteligible, a partir de y en la percepción.

Los tres niveles cognoscitivos superiores fundamentan tres instancias apetitivas, y las fechas horizontales de derecha a izquierda pretenden indicar esa relación de fundamentación. La sensibilidad externa, unificada en la síntesis sensorial y en la imaginación, fundamenta el deseo de satisfacer necesidades orgánicas (deseo de lo agradable aquí y ahora). La instancia valorativa y la memoria, fundamentan la agresividad y los impulsos (tendencia hacia lo valioso en el futuro, que es capaz de superar las dificultades presentes aquí y ahora). El intelecto funda la dinámica de la voluntad, que se abre y se refiere a la infinitud que el intelecto abre.

Las flechas verticales de arriba abajo en la columna de la izquierda indican que la voluntad rige sobre las otras dos instancias apetitivas y sobre el conjunto de efectores, que el impulso rige sobre el deseo y sobre los efectores (pues impulsa a la realización de operaciones aunque resulten desagradables), y que el deseo rige solamente sobre los efectores.

El conjunto de flechas dispuestas en el sentido inverso al de las aguas del reloj, de abajo arriba en la columna de la derecha, de derecha a izquierda, en el centro, y de arriba abajo en la columna de la izquierda, indican el proceso del comportamiento del hombre, que comienza en el conocimiento de lo real y termina, a través de los efectores, en la acción sobre lo real.

La flecha vertical de doble punta en el centro del esquema pretende señalar que las funciones vegetativas están integradas con las demás en la unidad del viviente, según el modo en que se estudió anteriormente.

Como es natural, el conjunto de instancias operativas no constituye, en último término, la realidad del hombre. Los factores entitativamente constitutivos de su substancialidad y que no son del orden de lo operativo, a saber, la psique en tanto que *forma* y el cuerpo, inmediatamente organizado y vitalizado por esa psique, se han señalado en el esquema mediante rectas discontínuas, que indican que la totalidad de las instancias operativas están radicadas en la unidad del sí mismo y del Yo, unidad que se sitúa en un plano de mayor profundidad.

Con el término "Sí mismo" se designa lo que hasta ahora se ha venido llamando intimidad substancial y con el término "Yo" la intimidad subjetiva humana.

Lo que constituye radicalmente al hombre, tanto en su intimidad substancial como en su intimidad subjetiva, es su ser, por el cual el hombre *es*, es *viviente* y es viviente *corpóreo*.

Sin embargo, en el orden puramente constitutivo, el hombre dista mucho de poseer la plenitud de que su esencia es susceptible. Por lo demás, esto es propio de cualquier realidad finita: la plenitud entitativa que le es propia ha de ser completada con la resultante de sus operaciones (autorrealización). Para cualquier realidad finita su ser es diferente de su operación, lo que significa que es perfectible y que tiene su fin fuera de ella misma.

Es útil aquí, en orden a una sumaria clasificación de los planteamientos antropológicos, la clásica analogía de la noción de acto. Según la antigua doctrina, hay cuatro tipos de acto: ser, forma, operación y movimiento[1]. En el hombre están presentes estos cuatro tipos. Su *ser* es el acto de la entera persona. Su *forma* es su esencia: su psique, que formaliza un cuerpo y se despliega en una pluralidad de instancias operativas. Sus *operaciones* son las actividades de estas instancias operativas. Finalmente su *movimiento* es triple: el cambio cualitativo, el cambio cuantitativo y el desplazamiento en el espacio que como ser físico le corresponde.

Si se considera que el hombre consiste fundamentalmente en su *movimiento* y se estudia solo eso, el hombre aparece solo como una realidad material, que no difiere substancialmente de las demás realidades materiales, y que es objeto de la física, la química y la biología, o también de la filosofía de la naturaleza.

Si se considera que consiste fundamentalmente en su *operación*, y se estudia sólo eso, resulta el actualismo propio de algunos planteamientos idealistas, existencialistas y culturalistas: el hombre *es* sus actos, lo que él hace, su conciencia y sus decisiones, sin naturaleza alguna, sin substancialidad, sin ningún "sí mismo" constitutivo.

Si se considera que consiste fundamentalmente o exclusivamente en la *forma*, resulta el formalismo propio de algunos planteamientos estructuralistas (empíricos o trascendentales). También aquí el hombre carece de "sí mismo".

Un saber antropológico completo tiene que ser capaz de conjugar entre sí esos cuatro tipos de actividades que constituyen al hombre, porque solamente conjugándolas es posible obtener una antropología filosófica capaz de hacerse cargo de todos los hechos de experiencia común, de todos los datos generalmente observables.

Es un dato de experiencia común que ser hombre es más que ser vegetal o animal, pero también que ser un hombre bueno es mejor que ser malo, y que por muy depravado que sea un individuo, no por eso deja de ser hombre. Esa realidad o esa actividad que consiste en *ser hombre*, constituida por su *ser* y por su *esencia*, es de algún modo constante. Las actividades u operaciones que constituyen el comportamiento y mediante las que se logra la autorrelización, no son ni el *ser* ni la *esencia* del existente que actúa, es decir, su "sí mismo", pero hacen posible y, en su caso, efectiva, la autorrealización, es decir, median entre el "sí mismo" y el "telos" (fin) hacia el que el "sí mismo" está referido.

La autorrealización depende, en todo ente finito, de su actividad, y en el caso del hombre, como sus actividades dependen de su radicalidad intelectiva (pues el hombre las posee y se posee a sí mismo en su principialidad intelectiva), la

1. Cfr. J. García López, *Analogía de la noción de acto según Santo Tomás*, en "Anuario filosófico", VI, 1973, pp. 147-176.

autorrealización que compete a su sí mismo está en sus manos, de manera que se trata de una articulación entre naturaleza y libertad, entre substancia y sujeto, entre sí mismo y praxis, o como se quiera decir. La forma en que existencialmente se lleve a cabo tal articulación es lo que determina la autorrealización plena o el fracaso existencial.

Si el existente humano alcanza su telos por la mediación de su praxis —lo cual implica que él mismo no es inmediatamente su telos, sino que lo tiene fuera de sí— su cualificación moral viene dada por su referencia a dicho telos. Por eso la plenitud del existente humano no puede estribar simplemente en el mero existir, sino, principalmente, en una autorrealización que tiene una meta. Ahora bien, si esta autorrealización no se logra en el plano existencial, no por ello se destruye el sí mismo del hombre; lo que se produce es una especie de autofrustración en su itinerario ontológico-existencial (el mal), una desarticulación entre la intimidad substancial y la intimidad subjetiva, que señala el fracaso del proyecto antropológico formulado en la máxima de Píndaro "llegar a ser el que eres".

La referencia al telos es esencial al hombre, pero su consecución efectiva es existencialmente contingente. Si tal orden esencial no se realiza existencialmente y se produce el mal, no por eso la referencia esencial al telos deja de ser constitutiva del sí mismo humano, que sigue teniendo la misma *entelécheia*, lo que ocurre es que, por así decirlo, la praxis libre ha traicionado lo que era y es la vocación del sí mismo radical, o sea, que el hombre no ha llegado a ser (existencialmente) el que era (y es, esencialmente).

Con esto queda expuesta, de manera esquemática y global, la estructura operativa del existente humano y las posibilidades de su dinámica. Ahora se trata de ir viendo pormenorizadamente el juego de los diversos factores en la dinámica existencial.

Capítulo XII

EL INTELECTO HUMANO

1. CEREBRO Y PENSAMIENTO. LO FISICO Y LO MENTAL

La caracterización de lo material y lo inmaterial y su diferenciación es asunto que ya ha sido analizado a propósito de la forma elemental de conocimiento (la sensación), y asimismo se ha señalado la diferencia entre la inteligencia animal y la humana a propósito de la definición del instinto como inteligencia inconsciente.

Ahora hay que abordar de nuevo el mismo tema, referido a un problema ampliamente debatido tanto en la ciencia como en la filosofía actuales, y que es el de la relación entre pensamiento y cerebro o —como también se suele denominar— lo mental y lo físico.

Durante varias décadas el tema de lo mental y el del sujeto han estado vetados en diversos sectores de la biología y la psicología, (sobre todo en los de la psicofisiología y la psicología conductista), pero en los últimos veinte años han vuelto a comparecer en el ámbito de estas ciencias, cuyos horizontes han sido ampliados por la incidencia de otras disciplinas tales como la inmunología, la teoría de la información, la cibernética y la teoría de juegos. Y es que, en efecto, resultaba muy chocante que, como señala J.L. Pinillos[1], se intentara a toda costa producir y probar la existencia de actos "mentales" y de "subjetividad" en un ingenio cibernético, mientras se negaba o se prescindía de la existencia de eso mismo en el hombre.

El modo en que el tema de la relación entre pensamiento y cerebro ha sido planteado y debatido puede desglosarse en los siguientes apartados, a tenor del diagrama que en el capítulo anterior se ha ofrecido de la estructura funcional del organismo humano.

---

1. Cfr., J.L. Pinillos, *Lo físico y lo mental*, Boletín de la Fundación J. March, n.° 71, Madrid 1978.

El diagrama se puede considerar:

3. Como una expresión *objetiva ideal* de la estructura funcional del organismo humano. En cuanto expresión *objetiva ideal*, es un producto del intelecto, una idea (compleja).

2. Como un desglose de áreas y circuitos del cerebro y del sistema nervioso humano. En tal caso expresa la complejidad de las actividades vitales controladas por la intimidad substancial y la intimidad subjetiva (según los casos), en cuanto que en el cerebro están implicadas ambas intimidades.

1. Como una proyección espacial abstracta del organismo realmente desarrollado en el espacio a partir de un programa contenido en una célula originaria.

Cada una de estas tres consideraciones, se refiere a tres tipos distintos de realidades. La primera, a las moléculas de las realidades inorgánicas y a las células y tejidos de los seres orgánicos. La segunda, además de a los organismos vivos, a los acontecimientos, subjetivos que denominamos emociones, pensamientos, propósitos, etc. La tercera, a los entes ideales abstractos como el teorema de Pitágoras, la justicia, etc.

Hay que recordar que se trata de realidades en los tres casos, pero de realidades de distinto tipo. En efecto, no puede negarse que las moléculas del ácido desoxiribonucleico sean reales, ni se puede negar que el dolor exista realmente, ni que sea real el teorema de Pitágoras. Ahora bien, el teorema de Pitágoras no es real de la misma manera que lo es el dolor, ni ambos son reales de la misma manera que lo es una piedra.

Clasificar las realidades en distintos tipos es la operación que en ontología se denomina "categorizar", desde que Aristóteles utilizó el término "categorías" para designar los diversos modos de ser. Desde entonces se han propuesto diversos sistemas categoriales, cada unos con criterios diferentes. Para el estudio de las relaciones entre cerebro y pensamiento, el sistema categorial que ahora adoptamos es el de Karl R. Popper, que está construido precisamente para dar cuenta de las mencionadas relaciones.

El sistema categorial de Popper distingue tres tipos de realidades[2]:

— *Mundo 1:* Realidades estudiadas por la física, la química y la biología.

— *Mundo 2:* Actividades subjetivas, estudiadas, por la psicología y la fenomenología.

— *Mundo 3:* Realidades objetivas como las estudiadas por la matemática y la lógica, es decir, realidades como las teorias científicas y, en general las ciencias (incluídas la física, la química y la biología en tanto que ciencias).

---

2. Cfr., K.R. Popper y J.C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. P 2.

Este sistema categorial puede compararse con el aristotélico o con el kantiano, y en algunos casos se pueden hacer traducciones de las categorías de uno a las de otro. Pero eso, que sin duda es de gran interés para la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento y la metafísica, no es ahora pertinente. Para el tema que nos ocupa, nos basta con advertir que las tres categorías del sistema de Popper tienen que ver con el cerebro humano y se articulan en él. El problema es averiguar cómo.

Para ello hay que volver a examinar, con mayor profundidad y sutileza, lo que significa vida, subjetividad, conocer y objetividad.

Se ha dicho antes que la inmunología, la teoría de la información, la cibernética y la teoría de juegos han vuelto a introducir en la biología las nociones de "sujeto" y de "actividad mental". En efecto, y las han introducido al nivel de vida más ínfimo: el de la bacteria.

Aquí nos encontramos en el mundo 1 de Popper. Pero si ya se puede decir de una bacteria que es sujeto, que procesa información y que la transmite, que se comporta según la información recibida, etc., podría parecer que ya en una bacteria se dan "actos mentales", o incluso que una bacteria pueda tener "conciencia". Esto suena extraño inicialmente, y, en cualquier caso, exige discriminar qué signifique "saber", "conocer" y "ser sujeto" para una bacteria, una medusa, un reptil, un mamífero y un hombre.

La psicología filosófica clásica había establecido a este respecto una teoría sobre los diversos grados de vida y los diversos tipos de psique, pero no discriminaba suficientemente las peculiaridades del "conocimiento" y de la "subjetividad" en la gran diversidad de escalones que van desde una bacteria a un hombre. Los principios teóricos para establecer una discriminación semejante, puede decirse que fueron elaborados de manera sistemática, y en cierto modo completa, por Leibniz[3], y la discriminación de esos diversos grados en la biología científica tiene lugar sólo en la segunda mitad del siglo XX.

Una célula, y, en concreto, un zigoto humano fecundado, es un ser computante en el que se puede distinguir un *programa* (lo que está escrito previamente o por adelantado) y una *estrategia* (actividad por la que se da curso a unas partes del programa y se inhiben otras). En virtud del programa y de la estrategia, *la célula se* organiza y se desarrolla a *sí misma*. Esto significa que hay un *sí mismo* orgánico o corporal, que despliega la actividad por la que se autoorganiza y autodesarrolla la célula; que hay un saber*se* organizar o desarrollar, una especie de auto-objetivación, de conocimiento del programa y del modo de desarrollarlo y, en tercer lugar, que hay una especie de sujeto activo que desarrolla el programa que *se* sabe según una determinada estrategia[4].

De esta manera resulta que, en la autorrealización de un ser vivo, por elemental que sea, cabe distinguir: 1) Un *supuesto o sujeto* activo (el actor o el jugador de un juego cualquiera); 2) Un programa *objetivo*, en el cual el jugador se re-

3. El inventor del cálculo infinitesimal expone en su *Monadología* y en el prólogo a sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* una gradación del conocimiento y de la vida, desde formas "infinitesimales mínimas", hasta las formas supremas, estableciendo un escalonamiento continuo entre todas ellas.

4. Cfr., Edgar Morin, *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983, 2.ª parte, cap. IV, pp. 210-226.

conoce, y por el cual se autorrealiza conjugando las reglas del juego con los eventos aleatorios mediante una u otra jugada, y 3) Un cuerpo físico organizado de modo completo[5].

El sujeto aparece en los tres momentos como actor, el objeto y el conocimiento aparecen en el segundo momento como aquello que el sujeto requiere para constituirse como organismo, y en el tercer momento comparecen tanto el actor computante y estratega como la información computada, en orden al mantenimiento de la identidad del organismo a través de la sustitución de elementos materiales.

Nos encontramos, pues, con una nueva versión de la teoría aristotélica de la psique (forma): la forma es "educida" de la potencialidad de la materia, la cual es organizada por la forma, que a su vez tiene a la materia como principio de individuación. Se trata, pues, de circuitos de retroalimentación positiva.

Pues bien, si este proceso de constitución de un organismo viviente está basado en el conocimiento (en el cómputo de la información) ¿qué diferencia hay entre la actividad "cognoscitiva" de una célula y la del sistema nervioso, y entre ambas y la del intelecto humano?

Por supuesto, se puede hablar de la sabiduría del cuerpo, y hay que hacerlo porque se trata ciertamente de un saber prodigioso. Un zigoto humano fecundado *sabe* autodesarrollarse en hombre. Y no basta decir que se trata de una inteligencia inconsciente para distinguirla del intelecto humano, porque ese criterio es el utilizado para la distinción entre inteligencia humana e instinto animal.

La diferencia puede advertirse si se compara la "actividad computante" de una célula con la de un sistema nervioso algo desarrollado. La primera está referida maximamente *ad intra* y mínimamente *ad extra*, y la segunda al contrario. Es decir, mientras más desarrollado está el sistema nervioso mayor es la actividad computante *ad extra* en comparación con la actividad computante *ad intra*[6].

Pero la diferencia no es solo de orden cuantitativo: cuando la actividad computante *ad extra* es suficientemente alta, o sea, cuando hay sistema nervioso con un cierto desarrollo, hay además *representación*, y conocimiento del tipo que se señaló al analizar la sensación.

La actividad computante de un cerebro, aunque enormemente más compleja que la de una célula, parece de tipo similar, y en una proporción enormemente mayor referida a procesar información del exterior. Pero esta información del exterior, además de ser físicamente computada, está psiquicamente representada. Aquí representación psíquica o imaginativa significa "lo que está puesto enfrente" y es heterogéneo del sujeto. Entramos con esto en el "mundo 2" de Popper.

La diferencia ahora se puede expresar así: la actividad computante de la célula es siempre eficaz respecto de la autoconstitución y autoorganización de su organismo, mientras que la actividad computante del cerebro, en cuanto que da

---

5. No está demás señalar aquí la sorprendente analogía entre la triada biológica de E. Morin "sujeto", "se" (sujeto objetivado) y "sí mismo" (individuo viviente realizado), y algunas modalidades de la triada hegeliana tesis-antitésis-síntesis. La analogía es todavía mayor con la triada agustiniana *mens-notitia-amor*, tal como se expone en *De Trinitate* libro X, caps. V, VII a XII.

6. Quizá el cociente entre un tipo y otro de información podría servir como índice de jerarquización de diversas especies zoológicas.

lugar a una actividad representativa, es absolutamente ineficaz respecto del organismo: se trata ahora de una actividad puramente cognoscitiva[7]. En la actividad computante de la célula "conocimiento" y "ejecución" son indiscernibles, lo que significa que no se trata de un conocimiento "representativo", que pueda ser diferenciado como *solamente* conocimiento. Pues bien, este conocimiento "representativo" es el que puede ser y fue caracterizado como *inmaterial*. Por contraposición, la actividad computante de la célula no puede caracterizarse como "conocimiento inmaterial" en el mismo sentido, porque al ser *a la vez y en la misma medida* ejecución constructiva del organismo, es un proceso distendido espaciotemporalmente. Por supuesto, el "actor" y el "programa" gracias a los cuales se construye el organismo celular, pueden considerarse inmateriales (se trataría de la psique en tanto que "causa eficiente" y "causa formal"), pero no los elementos con que se construye (moléculas de los compuestos orgánicos correspondientes, que hacen la "causa material") ni el proceso de construcción mismo.

Y ahora repárese en que en el conocimiento representativo puede hablarse de inmaterialidad —y así se hizo efectivamente— no solo respecto del sujeto computante-representante, sino también respecto de lo representado y del acto mismo de representar. No se trata de procesos temporales, ejecutores-constructores, sino de actos "ineficaces" y, por tanto, *solamente* cognoscitivos.

Ahora bien, estas actividades ineficaces son capitales para el animal: antes de y en vez de comprometer su acción en un proceso real temporal *irreversible*, puede representarla en un plano "irreal", "imaginativo", en el cual sí es *reversible* su acción, puesto que puede ser proyectada de varias maneras a tenor de la información que obtenga del exterior, la cual información, como se dijo, es mayor mientras más desarrollado esté el sistema nervioso. Esto significa que la capacidad de estrategia del comportamiento animal es muy superior a la de una célula, o dicho de otra manera, que la capacidad de automovimiento de un viviente dotado de conocimiento "representativo" (y por tanto de intimidad subjetiva) es muy superior a la de un viviente dotado de actividad computante tan solo (o de intimidad substancial tan sólo).

El tema de la relación entre cerebro y pensamiento aparece ahora como la manifestación, en el plano operativo, de la unidad y la identidad que la intimidad substancial y la intimidad subjetiva tienen en el "actor radical", manifestación que, por otra parte, constituye la realización existencial operativa de la mencionada unidad en el orden esencial originario.

Desde esta perspectiva ontológico-biológica, las hipótesis fisicalistas y las hipótesis paralelistas sobre lo físico y lo psíquico, sobre la relación entre cerebro y pensamiento, resultan mas bien improcedentes[8]. En efecto, la actividad computante y la representativa son actividades del mismo viviente, cuya vida va siendo más rica a medida que, al aumentar la actividad computante, aparece y va en aumento la actividad representativa, que a su vez desencadena la actividad de los sistemas computantes de los cuales dependen las acciones motoras.

---

7. Cfr., E. Morin, *op. cit.*, págs. 223-224.
8. Para una exposición crítica de esas teorías, cfr., K.R. Popper, *op. cit* , cap. p. 3, pp. 58-112.

Las correlaciones que, en los diversos niveles de la escala zoológica, pueden establecerse entre conjunto de efectores, sistema nervioso y capacidad representativa y de aprendizaje (amplitud de la intimidad subjetiva), son tales que una hipótesis como la del paralelismo psico-físico tornaría incomprensible la unidad de los organismos vivientes. En efecto, si no puede haber interacción entre la actividad computante y la actividad representativa, por tratarse de dos series paralelas radicalmente heterogéneas, es inexplicable que surja la actividad representativa y que tenga con las actividades computantes y motoras las correlaciones señaladas.

Naturalmente, hay heterogeneidad entre la actividad computante del cerebro y la representativa de la imaginación, pero esa heterogeneidad no implica, de suyo, incomunicabilidad. No sabemos, y quizá no pueda saberse nunca, cómo se lleva a cabo la interacción, pero todos los fenómenos inducen a afirmar que la hay más bien que a negarla.

La tesis de J.C. Eccles al respecto es que la interacción cerebro-mente se produce mediante los módulos de la corteza cerebral, constituídos por una agrupación en columna de hasta 10.000 neuronas, y comparables a una unidad de radio transmisora y receptora. Dichos módulos pertenecen al "mundo 1" y estan abiertos al "mundo 2". Los módulos se encuentran en diverso grado de "apertura", de manera que entre la mente autoconsciente y los módulos abiertos se da una interacción recíproca que consiste, por parte de los módulos, en actividad "informante" (registrada para el estado de vigilia y atención con peculiaridades específicas en el electroencefalograma), y, por parte de la mente autoconsciente, en actividad unificadora e interpretadora de los "datos", en actividad "sondeadora" e "indagatoria", y en actividad "ordenadora-ejecutoria". El protagonismo corre, normalmente, por cuenta de la mente autoconsciente, y no por cuenta de los módulos, pero cuando la actividad de los módulos varía en el sentido de que éstos se "cierran" (lo que se registra en el electroencefalograma en correspondencia con el sueño) o varía en el sentido de una hiperexcitación (lo que también se registra en el EEG en los accesos de epilepsia y en otros trastornos diversos), entonces la mente autoconsciente cesa en su protagonismo y cesa la conciencia misma[9].

Tenemos de esta manera la propuesta de un modelo de articulación entre lo físico y lo mental, entre "el mundo 1" y el "mundo 2", que, parece ser filosóficamente plausible, y empíricamente proseguible, en el sentido de que el modelo por el momento manifiesta fecundidad explicativa.

Ahora hay que analizar las relaciones del cerebro y de las representaciones psíquicas con el intelecto humano y sus ideas. Lo dicho hasta el momento es válido tanto para el hombre como para el animal, y de hecho se ha tenido más presente el cerebro animal que el humano. Podría parecer que la distancia entre la actividad computante de un cerebro, y la representativa de una imaginación animal, es mayor que la existente entre la actividad imaginativa animal y la intelectiva humana: éstas dos podrían parecer más similares entre sí, y heterogéneas

---

9. Cfr., K.R. Popper y J.C. Eccles, *op. cit.*, cap. E 7, pp. 399-423. Es oportuno señalar aquí la chocante similitud con la teoría de Leibniz sobre la alternancia sueño-vigilia e inconsciencia-conciencia.

respecto de la actividad computante, por cuanto se trata de actividades representativas, pero la diferencia entre estas dos últimas aparece como mayor cuando se consideran más de cerca y se comparan entre sí.

La actividad computante del cerebro da lugar a la actividad perceptiva y representativa del animal para la cual se pone en juego toda la corteza cerebral. Lo codificado en impulsos eléctricos se traduce en estímulos percibidos o representados, en un sistema de señales analizable neurofisiológicamente, a partir de las cuales los impulsos y deseos se traducen otra vez en impulsos eléctricos que regulan la conducta motora. Desde este punto de vista es certera la caracterización que Bergson hace del cerebro como el órgano de la atención al mundo, como órgano de la acción.

Pues bien, lo característico de la mente humana es que, además de la actividad computante del cerebro, y además del sistema de señales representativas del mundo exterior, dispone de un *segundo sistema de señales* como lo denominó Paulov, o, como decimos actualmente, de un sistema de signos y símbolos abstractos, que traduce y sustituye toda la actividad computante y representativa, y que induce y provoca desde sí toda la actividad representativa y computante. Tal *segundo sistema de señales* es el lenguaje humano[10].

Pues bien, este segundo sistema de señales no tiene un fundamento biológico y cerebral análogo al de la actividad computante y representativa, es decir, programado filogenéticamente. Por otra parte, su capacidad de almacenar y combinar información, tanto del mundo exterior como del organismo, es indefinida o, mejor aun, *infinita*, y lo mismo su capacidad representativa. En tercer lugar, y finalmente, el lenguaje se hace cargo o puede expresar objetivamente, además de la actividad computante y la representativa, su propia actividad expresiva-objetivante, es decir, puede hacerse cargo de sí mismo manifestando de este modo un grado de reflexividad semejante al que se toma como índice para la caracterización de una actividad como "espiritual". Aquí, en el lenguaje, se manifiesta ya la naturaleza y el alcance del logos humano, y ahora se puede ver en qué medida la distancia entre lo expresado intelectivamente (mundo 3) y lo vivido psíquicamente (mundo 2) es mayor que la distancia entre esto segundo y lo procesado por la maquinaria neuronal (mundo 1). En otros términos, se trata de calibrar el grado de heterogeneidad que media entre unos impulsos eléctricos, a través de unos nervios, y un sentimiento de dolor, por una parte, y entre impulso-sentimiento de dolor y la palabra "dolor" con su correspondiente significado, por otra.

Las realidades del "mundo 3" son captadas por una *actividad mental* del "mundo 2" del hombre, pero no por la actividad mental del "mundo 2" animal.

---

10. "Para un hombre, una palabra es un estímulo condicionado... Pero al mismo tiempo es de una naturaleza tan general que en este aspecto no admite comparaciones cuantitativas ni cualitativas con los estímulos condicionados de los animales. Debido a la experiencia [...] del hombre adulto, ocurre que sus palabras están conectadas con todos los estímulos internos y externos que llegan al cortex, y son capaces de simbolizarlos y reemplazarlos a todos, con lo cual pueden suscitar en alguna manera todas las reacciones orgánicas que de otra forma son suscitadas por los estímulos mismos", I.P. Pavlov *Lecciones de fisiología* (1927), citado por J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., p. 479.

La actividad mental humana se dice que es inteligente porque capta lo inteligible, pero a su vez la mente humana también es inteligible, puesto que se capta a sí misma. En este sentido se dice que la mente humana pertenece al "mundo 3", es decir, a la categoría de las realidades espirituales.

Es ahora el momento de analizar las características y peculiaridades del intelecto humano.

2. NATURALEZA Y ALCANCE DEL INTELECTO HUMANO

a) Auto-organización, representación imaginativa e intelección de lo real

Se han considerado hasta ahora tres modalidades de la relación entre el actor y lo actuado: actividad computante de la célula y organismo celular actuado o constituído; actividad imaginativa del animal y mundo exterior imaginado, y actividad intelectiva humana y realidad inteligible e "inteligida" o entendida (a esto último se le suele llamar relación sujeto-objeto).

Desde un punto de vista ontológico-biológico, la segunda relación es superior a la primera y la presupone, y la tercera es superior a la segunda y a la primera y las presupone. Desde el punto de vista de una biopsicología empírico-positivista, esta tesis puede enunciarse así: "la conciencia es un producto de la evolución; es muy improbable por tanto que carezca de utilidad" (William James).

Desde el punto de vista de la psicología filosófica, la lógica y la ontología del conocimiento, la jerarquización de las tres actividades puede expresarse en estos términos: entender es *más* que imaginar que a su vez es *más* que computar. El intelecto humano comprende y se hace cargo de la actividad imaginativa y de la actividad computante pero la inversa no se da. Se trata, en el primer caso, de una *inteligencia autoconsciente* o de una relación sujeto-objeto conocida como tal por el sujeto; en el segundo caso, de una *inteligencia inconsciente* o de una relación imaginador-imagen no conocida reflexivamente por el animal; en el tercer caso, se trata de una relación organizador-organizado en que la actividad computante no se puede desglosar en actividad cognoscitiva y actividad ejecutoria.

En los seres vivos, pues, el incremento de organización y de información está en correlación con el incremento de conocimiento de la realidad exterior y de autoconciencia. La diferencia entre la vida animal y la vida humana viene dada por el hecho de que la actividad cognoscitiva humana está referida a la totalidad de lo real, y es de una radicalidad tal que comprende, y en cierta medida rige, sobre la propia radicalidad orgánica. Esto es lo que significa la tesis aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas mediante el intelecto (es decir, las conoce), y, por supuesto, también es sí misma mediante el intelecto en el sentido de que se conoce a sí misma.

Ahora hay que proceder al análisis de ese intelecto para averiguar su naturaleza y su alcance, que inicialmente se muestra tan prodigioso.

El "descubrimiento" y la primera caracterización del intelecto se la debemos a Anaxágoras de Clazomenes (muerto en 428 a.d.C.), que le dió el nombre de *Nous*. A lo largo del siglo VI y en la primera mitad del s. V a.d.C. los milesios y los pitagóricos, Heráclito y los eleatas, se habían ocupado de *lo inteligible*, del

ser y del *logos*, pero es Anaxágoras el primero que se ocupa de *lo inteligente* o de la inteligencia en su relación con lo inteligible. Su descubrimiento fue desarrollado y completado por la escuela de Atenas (Platón y Aristóteles), que plantea y aborda todos los problemas de la relación entre el intelecto y lo inteligible o, dicho de otra manera, entre el logos en tanto que inteligible y el logos en tanto que inteligente.

¿Qué entiende el intelecto? La respuesta es: todo, y por lo tanto, también a sí mismo. Por eso Anaxágoras dice que el Nous es divino, separado, libre, autónomo, "deseoso y no deseoso a la vez de que se le llame Zeus" , y por eso Aristóteles dice que Dios es el *Nous* cuya vida consiste en entenderse a si mismo[11]. Ahora bien, el hombre es inteligente, pero no es Dios; el hombre puede entenderlo en cierta manera todo, y por lo tanto, a sí mismo, y se entiende a sí mismo en grado suficiente como para darse cuenta de que no es Dios, de que en él hay algo divino (el *Nous*) y de que el hombre y su intelecto no se identifican.

He aquí, pues, una primera delimitación de la naturaleza del intelecto. El intelecto humano y el hombre son diferentes: el hombre es de naturaleza mortal y el intelecto es de naturaleza divina e inmortal. El intelecto es *una parte* de la psique humana[12].

Ser de naturaleza divina, ser extracósmico, ser espiritual y pertenecer al "mundo 3" significan aquí lo mismo. Se dice que el intelecto tiene esa naturaleza porque su alcance es total, es *en cierta manera* "todas las cosas". ¿Cómo hay que entender esa *cierta manera*?

Se dice que lo primero que el intelecto capta cuando empieza a funcionar es el ser, el ente, lo que es, la realidad. Desde luego, semejante captación no es una actividad computante, inconsciente y eficaz a la vez, sino que es más bien autoconsicente, comprensiva e ineficaz.

Esto ha sido expresado de maneras diferentes en la historia de la filosofía. La fórmula más consagrada por la tradición aristotélico-tomista es: lo primero que el entendimiento conoce es el ente[13].

Con la palabra "ente" se designa algo que pertenece a la experiencia común, pero que en el lenguaje ordinario no tiene nombre. En la vida ordinaria, al encontrarnos con algo desconocido o que vemos por primera vez, inmediatamente surge la pregunta: "eso, ¿qué es?", y esta pregunta lleva implícita una suposición inamovible, a saber, se supone que todo aquello con lo que podemos encontrarnos *es algo*, y por eso preguntamos *qué es*. La primera de todas nuestras nociones, la primera de todas nuestras convicciones, es que todo lo que hay *es*, y además es *algo*. Ese algo es lo que en terminología filosófica se denomina *esencia*; y ese *es*, lo que se denomina *ser*. La unidad de esos dos factores se denomina *ente*, que resulta ser, por tanto, lo primero que sabemos de cualquier cosa (que es algo) y lo último en que se resuelve nuestro conocimiento de ese algo (qué es).

---

11. Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, (984 a 16); I, 4 (985 a 7) XII, 7.
12. Cfr., Aristóteles, *Peri psychés*, III, caps. 3-5. Sobre la concepción del *Nous* como *participación* de un principio divino superior al hombre, cfr., *De generatione animalium*, B 736 b28, 737 a 10, 744 b22.
13. Cfr., Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I,q.5, a.2 c.

Puede advertirse ahora que no puede haber absolutamente nada que no sea captado por el intelecto, pues no hay absolutamente nada que no sea *algo*, es decir, que no sea *ente*. Esto se puede expresar también diciendo que el logos en tanto que inteligible tiene al menos la misma amplitud y extensión que el logos en tanto que inteligente, o que el intelecto tiene la misma amplitud que el ser. Esta proporcionalidad y correspondencia entre el intelecto y el ser se expresa en la tradición aristotélico-tomista con la fórmula: "ens et verum convertuntur", el ente y lo verdadero tienen la misma amplitud.

En terminología hegeliana se expresa algo parecido con la fórmula: todo lo racional es real y todo lo real es racional. No son iguales las dos fórmulas, ni las concepciones desde las que se expresan, pero ahora no es preciso analizar sus diferencias y peculiaridades.

La actividad de la inteligencia se refiere a la esencia y al ser intrinsecamente inteligibles de las cosas, partiendo de su captación como ente en un proceso de incremento del conocimiento. Ese proceso es todo lo asintótico que se quiera, pero no agota nunca lo conocido: el intelecto lo conoce todo, pero no *totalmente*, y eso es lo que va expresado por la cláusula "en cierta manera" de la fórmula "el alma es en cierta manera todas las cosas".

El intelecto humano cuando capta el ente no capta ahí de modo inmediato todas las cosas; las cosas las va captando en un proceso. Ese ejercicio procesual del intelecto se llama en griego *dianoia, apodeixis, logos* y de otras maneras; en latin se llama *ratio, scientia*, y en las lenguas modernas *razón, discurso racional, conocimiento científico* y de otras formas.

Así pues, el intelecto humano, cuando funciona intuitivamente, de manera que en un solo acto capta el ser o el ente, se llama *Nous* o *intelecto*, y cuando funciona procesualmente se suele llamar *razón*. Un intelecto absoluto, para el cual no rige la cláusula "en cierta manera", lo conoce todo totalmente en un mismo acto, y por tanto no hay en él ninguna necesidad de proceso discursivo o raciocinante. Obviamente, ese no es el caso del intelecto humano, que, como intelecto sentiente, encuentra las realidades finitas como lo inteligible proporcionado a su capacidad[14], pero ya en esas realidades el logos inteligente se encuentra lo inteligible como lo que le pertenece, como *ens verum*, y barrunta su vocación al ser absoluto como verdad absoluta en donde encuentra su verdad.

Hegel lo expresa en los siguientes términos: "La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que solo sabe esta realidad como lo *suyo* en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía. Pero [...] la razón se barrunta todavía como una esencia más profunda [...] y exige que el *ser multiforme* llegue a ser lo suyo mismo, la realidad de ella (...). Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización"[15].

---

14. Cfr. *S.Th.*, I, q.79, a.2c; q.84, a.7.
15. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, V, A. (en la edición de F.C.E., México, 1981, p. 149).

En este modo de expresarse Hegel se puede advertir la diferencia, señalada en el capítulo anterior, entre la concepción del espíritu humano como subjetividad e intelecto no absoluto, que alcanza su autorrealización plena en su relación intersubjetiva y dialógica con la subjetividad y el intelecto absoluto (Dios), y la concepción del espíritu como subjetividad que se autorrealiza plenamente mediante la reflexión, entendida ésta como relación dialéctica del sujeto con el objeto.

El sujeto-intelecto no absoluto puede encontrar su verdad y la del ser multiforme en el sujeto-intelecto absoluto, pero no en sí mismo mediante un proceso de reflexión. Esto significa que la distancia entre el sujeto humano y el intelecto humano es insalvable, o, como se ha dicho antes, que el hombre no es sin más su intelecto.

b) El "yo pienso" y los primeros principios

La naturaleza y el alcance del intelecto humano quedará aún más clara si consideramos sus confines últimos. Si, como se ha dicho antes, el intelecto tiene la misma extensión que el ente, puesto que ser y ser inteligible se corresponden (*ens et verum convertuntur*), los confines últimos del intelecto tienen que corresponderse con los confines últimos del ser. ¿Y cual es el confin último del ser, su frontera? Obviamente el no-ser. En consecuencia, esa es también la frontera o el confin último del intelecto.

Ahora se pone de manifiesto que cuando el intelecto se adentra en las profundidades del ser, de lo real, llega hasta tocar su fondo, hasta el límite tras el cual no hay *ser* y no hay *real*. Este llegar hasta el fondo del ser y de lo real se llama captación de los *primeros principios*, el primero de los cuales se suele denominar *principio de no contradicción*, cuya primera formulación en la historia de la filosofía se la debemos a Parménides: "el ser es y el no ser no es" o también "el ser no es el no ser".

Los primeros principios son algo así como la carta de constitución de lo real, el primer requisito lógico y la primera actividad ontológica que cumple el ente. Lo primero que hace el ente es ser ente y no ser no ente. Y a esta ley suprema ha de atenerse lo inteligible finito, el intelecto no absoluto y el intelecto absoluto, es decir rige para el mundo, para el hombre y para Dios porque es principio para el mundo, para el hombre y para Dios (el modo en que lo es para cada uno es quizá el tema más arduo y más nuclear de la metafísica, que ahora no interesa considerar)[16].

El intelecto capta los primeros principos según la modalidad del conocimiento que se denomina *evidencia*. Ahora, la dilucidación de lo que significa evidencia pondrá en claro la diferencia entre el intelecto humano y la subjetividad humana.

---

16. Estas alusiones al tema de los primeros principios se hacen teniendo en cuenta el estudio de L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, EUNSA, Pamplona, 1965, en especial los caps. 4, 5 y 6, sobre el valor existencial de los primeros principios.

Una de las maneras de definir lo evidente es como aquello de lo que no se puede dudar. En este sentido, Descartes decía que la más evidente de todas las proposiciones es "pienso, luego existo", y que, por ser la evidencia más radical, había que tomarla como criterio y principio de todo saber.

Entre las diversas críticas a este principio cartesiano, realizadas por los filósofos posteriores, hay una objeción apuntada por Malebranche y reiterada por Vico, Leibniz, Hegel y otros, en los siguientes términos: el "yo pienso, luego yo existo" es una certeza de la conciencia y no una certeza de la ciencia. Si la ciencia es un conocimiento cierto *por causas*, para que esa proposición fuese científica (en el sentido de *apodeixis*, de demostración) el "yo existo" tendría que ser causado por y deducido del *"yo pienso"*. Como eso no ocurre, la proposición "yo pienso, luego yo existo" es la certeza de la constatación de un hecho, pero no la certeza de un saber (ciencia). A partir de aquí, y por contraposición entre "los hechos" y "la ciencia", se abre otro sentido de la evidencia.

Evidencia no es aquello de lo que no se puede dudar simplemente. Porque si la evidencia ha de ser el modelo y el principio de todo saber (ciencia), aquello de lo que no se puede dudar porque es "un hecho", no es modelo ni principio máximo de la ciencia, sino precisamente su comienzo ínfimo. Los hechos no son aquello por lo que todo lo demás se explica, sino, al contrario, aquello que requiere ser explicado. Hasta tal punto que el "hecho" se puede definir así: lo que en su comparecer no aporta la razón y el fundamento de su comparecencia, como por ejemplo, "yo existo". Yo no puedo dudar de que yo existo, pero no por eso me es patente el fundamento y la razón de que así sea.

En contraposición con esa "evidencia" del "yo pienso, luego yo existo", la fórmula de Parménides "el ser no es el no ser" aparece como la evidencia por antonomasia: no enuncia algo fáctico, porque aporta en su comparecencia el fundamento y la razón de su comparecer, y como no remite a nada fuera de ella para ser comprendida ni explicada es, por eso, el primer principio, más principal que el cual ningún otro puede ser pensado.

Pues bien, si el intelecto coincide con el primer principio del ser y del pensar por ese acontecimineto llamado evidencia, y se instalaba en el punto de partida absoluto del saber, hay que decir que, en esa misma medida, se diferencia de la subjetividad humana: el ser es lo evidente, pero el yo es lo fáctico[17].

En cuanto que el intelecto coincide con el principio, puede considerarse también principio, pero no ocurre lo mismo con el yo. Por supuesto que se trata del intelecto humano, es decir, del intelecto de un yo, pero ambos no se identifican. Más aún, es precisamente la diferencia o la distancia entre el intelecto y el yo lo que da razón del fenómeno del subjetivismo (tal como se muestra en la expresión "esto es verdad *para mí*"), y de la pluralidad de intereses cognoscitivos particulares, y, por otra parte, es lo que da razón de la aspiración de la subjetividad humana a la verdad absoluta en la que se puedan unir y comunicar todas las subjetividades[18].

---

17. Para una exposición detallada del principio cartesiano y de sus críticas, cfr., L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona, 1963.

18. Esta distancia entre intelecto y yo, y los fenómenos implicados en su relación, son estudiados desde diversos ángulos por la psicología de la motivación, las escuelas de psicología profunda, la teoría crítica de la sociedad, y otras corrientes del pensamiento contemporáneo.

Uno de los proyectos más notables para realizar dicha aspiración es, precisamente, el de Hegel: se trata de instalarse en el comienzo absoluto del saber para hacer comparecer desde ahí, deductivamente y sin residuos de facticidad, el mundo, el hombre y Dios, lo que, una vez logrado, sería lo que propiamente se podría llamar *saber absoluto*. Sin embargo, las aspiraciones de este tipo siempre sucumben a la venganza cartesiana, porque el "yo" será todo lo opaco y fáctico que se quiera, pero el intelecto humano, por mucho que se instale en el comienzo puro del saber, en la evidencia de los primeros principios, no por eso deja de tener también un comienzo fáctico y opaco en el yo humano singular. Y esto es lo que, en diversos momentos de la historia de la filosofía, ha sido puesto de manifiesto de maneras diferentes al afirmarse que de los primeros principios no se puede deducir nada (Aristóteles), que el yo como principio radical de todo pensamiento nunca es objeto pensado (Kant), que el punto de partida absoluto y el fáctico del saber es lo que comparece a la vez como dato inmediato para mi conciencia (Husserl), o que la situación psico-somática y sociocultural es insuperable y condiciona la comprensión del ente y del ser (Heidegger).

A su vez, estos filósofos que mantienen siempre su anclaje en lo real finito y en lo fáctico, nunca renuncian a la verdad absoluta ni al acuerdo de todos los espíritus, sino que también dejan constancia explícita de esa aspiración, de esa vocación de absoluto de la subjetividad humana.

El estudio de la naturaleza y alcance del intelecto humano ha significado, pues, un recorrido desde la actividad computante de una célula hasta la máxima actividad cognoscitiva del intelecto, caracterizada como evidencia de los primeros principios del ser y del pensar. Ahora se pone de manifiesto por qué una inteligencia que tenga ese alcance no puede ser una inteligencia inconsciente: si por el intelecto la psique humana es "en cierta manera *todas* las cosas" en el sentido de que las conoce y sabe de ellas, entonces por el intelecto la psique humana también es "en cierta manera" sí misma, en el sentido de que se conoce y sabe de sí. Dicho de otra manera, la subjetividad humana se da cuenta de que conoce (y puede conocer mejor) la totalidad de lo real y a sí misma. Este "darse cuenta" es otra función del intelecto a la que se denomina *conciencia*, y que es conciencia de que conoce lo extrasubjetivo y conciencia de que conoce lo subjetivo (*autoconciencia*).

Ahora puede advertirse por qué la intimidad subjetiva humana tiene tanta amplitud en comparación con la intimidad subjetiva animal, y por qué tiene ese grado de profundidad e interioridad de que se habló antes: su amplitud es total porque coincide con los principios del ser y del pensar, y su profundidad e interioridad es infinita en correspondencia con esa amplitud total. Más adelante, al estudiar la libertad, el yo y la muerte, se explicitará el significado de esta tesis.

Ahora, una vez que se ha señalado cual es el alcance y la amplitud del intelecto humano, hay que considerar más detenidamente cómo se produce el salto desde la actividad representativa de la imaginación a la actividad intelectiva del intelecto, y cómo funciona el intelecto humano en sus procesos cognoscitivos (raciocinantes) respecto de la realidad extrasubjetiva. Esto incluye asimismo el estudio de cómo pasa el intelecto humano de no funcionar a funcionar. En estas

cuestiones inciden la lógica, la psicología científica, la ontología, la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, pues se trata de analizar la abstracción, el juicio y el razonamiento, con sus correspondientes expresiones imaginativas y lingüísticas.

3. IMAGEN Y CONCEPTO. EMERGENCIA DE LA OBJETIVIDAD

Anteriormente se dijo que la distancia entre los impulsos eléctricos de las fibras nerviosas y la sensación de dolor y de verde, o la representación imaginativa de dolor y de verde, era menor que la distancia entre la representación de dolor y de verde y las palabras "dolor" y "verde". Con lo primero se pretendía expresar la diversidad y la unidad y continuidad de lo biológico y lo psíquico; con lo segundo, la diversidad y la unidad y continuidad de la animalidad y la racionalidad en el ser humano.

Si, como se señaló, la segunda distancia es mayor que la primera, así como antes se intentó explicar que se salve la primera, también se intenta ahora explicar que se pueda salvar la segunda. Para ello hay que dar cuenta de cómo se desarrolla y consolida el logos en el intelecto humano mediante su propia actividad, de cómo se constituyen y se manifiestan los productos del intelecto humano, es decir, de cómo se expresa el logos humano.

La explicación de este proceso puede abordarse de distintas maneras por separado o bien considerando todas las maneras conjuntamente. En cualquier caso, esas diversas maneras vienen dadas por las perspectivas de las ciencias siguientes: 1) La psicología de la percepción y del pensamiento abstracto (cómo percibe, abstrae y razona el hombre); 2) La psicología evolutiva (cómo se realizan esos actos y qué peculiaridades tienen en las distintas fases de la vida humana, desde el estadio de embrión hasta el de la madurez intelectual); 3) La psicología transcultural y la sociología del conocimiento (cómo tienen lugar la maduración y la expresión del logos en diferentes razas y culturas); 4) La antropología física (cómo tienen lugar esos procesos a uno y otro lado de la frontera entre los homínidos y el hombre y a lo largo del proceso de humanización); 5) La filosofía de la cultura y de la historia (qué es lo variable y lo constante de esos procesos a lo largo de la historia); 6) La lógica y la teoría del conocimiento (cómo son esencialmente esos actos).

Es difícil encontrar explicaciones que tengan en cuenta todas esas perspectivas. No las hay antes del siglo XVIII porque varias de esas ciencias empiezan entonces, y son infrecuentes después del siglo XIX porque cuando esas ciencias adquieren un alto grado de desarrollo es difícil abarcarlas todas conjuntamente. Pero eso no quiere decir que la psicología y la antropología filosóficas anteriores al siglo XVIII y posteriores al XIX no tengan nada que decir al respecto. El paso de la imagen al concepto es un tema que les compete específicamente y que abordan desde las perspectivas 1) y 6) como las suyas propias, con una legítima autonomía respecto de las demás perspectivas.

a) Comienzo lógico y comienzo biopsíquico del pensar. La abstracción

El paso de la imagen al concepto es el tema de la abstracción, o, como se denomina en la filosofía clásica, el de la *simple aprehensión* u obtención del concepto que constituye la primera actividad del intelecto. La segunda actividad del intelecto es la conexión de un concepto con otro concepto o de un concepto con una imagen, conexión que se expresa mediante símbolos mentales o verbales, o bien mentales y verbales a la vez. Esta segunda actividad se denomina *juicio*.

Estas dos actividades del intelecto son consideradas en la perspectiva de la antropología filosófica como aquellas en las que se articulan el comienzo fácticopsíquico y el comienzo lógico-ontológico del saber —la animalidad y la racionalidad del hombre—, lo cual acontece porque en la obtención del primer concepto se produce la captación del ente, y en la formulación del primer juicio la captación del primer principio.

El punto de partida para el análisis de estas actividades del logos es lo que en el capítulo VIII se denominó autoconciencia animal, y que en el diagrama del capítulo XI aparece como nivel cognoscitivo 3. Lo que se trata de explicar es el paso del nivel cognoscitivo 3 al 4, el proceso por el cual el hombre piensa y dice "esto es una manzana", por ejemplo.

En su momento, vimos que la autoconciencia y la experiencia animal alcanzan a vivir el calor y el hambre sintiéndolos, y a conocer el agua y la sombra como lo que "quita la sed" y lo que "mitiga el calor", y la manzana como lo que "quita el hambre". Todo eso lo sabe el animal por experiencia y lo representa imaginativamente, pero esa representación no tiene un grado tal de reflexividad y objetividad como para poder ser expresada en términos lingüísticos con la fórmula "*yo* tengo sed" o "esto es una manzana", "esto *es lo que* a mi me quita el hambre". La expresión que estaría en correspondencia con el escaso grado de reflexividad y objetividad de la experiencia animal sería la de la fórmula "...sed...", "...comestible...", "...quita hambre...", o lo que es igual, un rugido de necesidad por algo o de gozo ante algo, que es en realidad la expresión de la representación-estimación del animal. Cada especie animal tiene así un sistema de señales por el que se establece una correspondencia más o menos biunívoca entre representación-estimulaciones-expresiones pertenecientes a sus diversas funciones vitales.

Para que se dé una expresión del tipo "yo tengo sed" o "esto *es lo que a mi me* quita el hambre" hace falta un grado de reflexividad y objetividad de la experiencia muchísimo mayor. Hace falta —en nuestro ejemplo— el paso de la imagen de manzana al concepto de manzana, paso que no solamente implica un nuevo nivel cognoscitivo sperior, sino también, y a consecuencia de ello, la amplificación de los niveles anteriores. Con esto se quiere decir que la representación imaginativa humana, la experiencia-memoria humana y la autoconciencia animal del hombre (esquema corporal, conciencia de los propios recursos de vitalidad y motores) excede ampliamente a las del animal.

El proceso perceptivo humano consta, como el del animal, de las tres fases de sensaciones, síntesis sensorial y configuración perceptiva, y valoración y comprensión del significado. Pero en el animal valorar y comprender el significado es algo que se hace respecto de la propia situación orgánica, lo que lleva consigo

que algo sea valorable y significativo solo como medio o como término de los dinamismos biopsíquicos, dinamismos que, como también se señaló, tienen unos fines fijos e inalterables determinados precisamente por la propia estructura biopsíquica. Eso hace que para el animal lo significativo del mundo exterior sea, actual y potencialmente, un número finito de elementos, que además no son significativos *en sí mismos* o *por sí mismos*, sino *para mi* sed, calor, hambre, cansancio, etc. Pero precisamente por eso dichos elementos no aparecen nunca como *lo que es* manzana, ni tampoco como lo que es comestible *para mí*, sino simplemente como *comestible*. La conciencia del para mí (subjetividad) es correlativa de la conciencia de lo en sí (objetividad) y no puede darse sin ésta.

Ahora bien, ¿que es lo que hace falta para que se dé la conciencia de lo extrasubjetivo como algo en sí? Pues un conocimiento de lo extrasubjetivo que se lleve a cabo sin referencia a la propia situación orgánica o al margen de ella, y por tanto una actividad cognoscitiva que corra por cuenta de *una parte* de la psique que goce de autonomía respecto del organismo. Esa parte de la psique es lo que, como se ha visto, Anaxágoras denominó *Nous*.

Pues bien, ¿cómo funciona ese *Nous* respecto de la representación imaginativa, respecto de la memoria-experiencia y respecto de la autoconciencia animal del hombre? Funciona estableciendo la diferencia entre lo extrasubjetivo que es *en sí* y que pertenece al plano de la representación imaginativo-objetiva, lo extrasubjetivo que es *para mí* y que pertenece al plano de la memoria-experiencia, y lo subjetivo que soy *yo para mí* y para lo objetivo, y que pertenece al plano de la memoria-experiencia y al de la autoconciencia intelectual. Esto es, visto desde la operatividad del intelecto, lo que antes se llamó principialidad o co-principialidad de la vida intelectiva respecto de la vida vegetativa, y radicalidad o co-radicalidad de la intimidad subjetiva respecto de la intimidad substancial.

Dejando para otro momento la referencia del *Nous* a la memoria-experiencia y su consideración como autoconciencia, veamos ahora la refrencia del *Nous* a la representación imaginativa.

El significado de la representación imaginativa de una manzana para un animal es, como se ha dicho, "comestible". El significado de la representación imaginativo-objetiva de una manzana para el hombre es: "esto *es en sí una* manzana, *una* fruta, y *para mí* es comestible".

Por supuesto, antes de verla, antes de la síntesis sensorial, de la configuración perceptiva y de la experiencia, el intelecto humano no capta nada de la manzana, y por tanto, antes de la consolidación de esas funciones a lo largo del desarrollo embrional y la primera infancia, no capta nada de nada. Incluso una vez consolidadas se requiere su funcionamiento para el conocimiento intelectual. Es la tesis mantenida por toda la tradición aristotélica, empirista, kantiana y fenomenológica, según la cual el conocimiento empieza siempre por los sentidos, por la experiencia.

Antes del conocimiento sensorial no hay conocimiento intelectivo, pero sí hay intelecto. Pues bien, ¿cómo y por qué pasa el intelecto de no funcionar a funcionar y cómo ocurre que además de y sobre la representación imaginativa haya un concepto? La primera cuestión es la de cómo se articulan las diversas funciones cognoscitivas del sujeto, para responder a la cual Aristóteles estableció la diferencia entre intelecto pasivo e intelecto agente; la segunda cuestión es la de

cómo se articulan los diversos elementos y modalidades del objeto hasta constituir un concepto significativo, para responder a la cual Kant estableció la secuencia entre datos de los sentidos, formas a priori de la sensibilidad, esquemas de la imaginación y categorías del entendimiento.

En el capítulo VIII ya se habló de esto. Lo que falta ahora es sólo la secuencia imagen-concepto, o sea, la articulación del comienzo fáctico-psíquico del saber con su comienzo lógico-ontológico, el acontecimiento de la abstracción.

La posibilidad de que la representación imaginativa "comestible" dé lugar al concepto "manzana", y al juicio "esto es una manzana", estriba en que la imagen sea ampliada o proyectada a un plano de generalidad significativa mayor, al plano de la generlaidad significativa máxima. Proyectar y proyecto significan lo mismo que ob-yecto (objeto) y objetivar.

Ampliar una imagen o proyectarla al plano de la generalidad significativa máxima, es precisamente prescindir de su carácter de imagen o superarlo, quedándose sólo con su significado. Y eso es un concepto, un significado de generalidad máxima, o más exactamente, un universal, una esencia universal.

Nótese que una representación imaginativa de manzana tiene siempre un tamaño, un color, una figura, pues es imposible *imaginar* una manzana que carezca de esas u otras características sensoriales. Pero a su vez, también es imposible *pensar*, tener la *idea* o definición de manzana si se concreta para ella un color, una figura, un tamaño. Por otra parte, hay nociones cuyo significado comprendemos, pero que no podemos representar imaginativamente (por ejemplo, *un miriedro*).

Las representaciones imaginativas, antes de ser amplificadas o proyectadas a un nivel máximo de significación y generalidad, tendrían las características de imágenes que no pueden ser referidas a ninguna idea para su mejor comprensión.

En terminología aristotélica tales imágenes se caracterizarían como representaciones imaginativas, que no han sido despojadas o abstraídas de las condiciones y características de la materia (tamaño, color, etc.). En terminología kantiana tales imágenes se caracterizarían como síntesis sensoriales, que han sido subsumidas en los esquemas imaginativos de contigüidad o de unidad en el espacio, o en los de sucesión o simultaneidad en el tiempo, pero que no han sido subsumidas en las categorías del entendimiento de *substancia, causa*, etc.

En la "teoría biológica de la inteligencia", como Piaget caracteriza el conjunto de sus formulaciones, tales imagenes se caracterizarían como representaciones de tipo "práctico" y representaciones de tipo "subjetivo" (es decir representaciones de lo que el sujeto puede hacer con las cosas y de lo que son las cosas para él), que todavía no tienen el carácter de representaciones de tipo "objetivo" ni de "esquemas perceptivos", porque aún no han sido amplificadas por la inteligencia[19].

En el ámbito de la psicología científico-experimental del conocimiento, la imagen sin su referencia al concepto se caracterizaría como una "imagen percep-

---

19. Para una consideración más detenida de la comparación entre Aristóteles, Kant, Piaget y otras escuelas de psicología contemporánea, cfr., C. Fabro. *Percepción y Pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, cap. VIII y IX.

tual rígida", susceptible de un número pequeño de relaciones constantes con otras imágenes, en función de unas pautas de comportamiento más bien estereotipado y de plasticidad limitada. Es decir, se trata de la correlación entre imaginación animal y comportamiento animal. Por lo que se refiere al hombre, hay en él, por supuesto, imágenes perceptuales, pero estan generalmente asociadas a significados abstractos suceptibles de múltiples relaciones, es decir, asociadas a conceptos y también frecuentemente a palabras[20].

El problema de cómo pueden ser referidas unas imágenes a una idea, o el de cómo una imagen puede ser amplificada o proyectada a un nivel de generalidad significativa mayor es, cabalmente, el problema de la abstracción.

Si se plantea como referencia de una imagen a una idea, puede hacerse suponiendo que la idea preexiste a la imagen (teorías innatistas), o que lo que preexiste es sólo la inteligencia. En este segundo caso, la abstracción es la amplificación de la imagen, o el significado que adquiere la imagen cuando se encuentra en otro medio cognoscitivo.

El análisis pormenorizado de este proceso es complejo, porque es susceptible de numerosas perspectivas. La preocupación analítica de Aristóteles se refiere a cómo acontece la amplificación o proyección y cuáles son las características de ese medio o intelecto que ya existe y al que corresponden los conceptos. Para explicarlo Aristóteles elabora su teoría del *intelecto agente*, que es el proyector o focalizador (él mismo utiliza la metáfora de la luz) que al incidir sobre la imagen hace emerger de ella o en ella el significado abstracto (el concepto), y *a la vez* permite que se constituya como cognoscente en acto el medio cognoscitivo o la función cognoscitiva cuyo objeto es el concepto, y que Aristóteles llama *intelecto paciente* o *pasivo*[21].

En este planteamiento el *intelecto agente* es el protagonista de la abstracción, pero no el que conoce lo abstracto, pues esto compete al *intelecto pasivo*. El intelecto pasivo es lo que existe como inteligencia vacía y muda, y lo que se consolida y desarrolla mediante su propia actividad, para la cual el intelecto agente suministra los contenidos al "proyectar su luz" sobre las imágenes o al focalizarlas de tal modo que sobre el fondo de ellas emerjan y se destaquen los conceptos. La teoría del intelecto agente explica de algún modo la aparición de lo abstracto, y el proceso de desarrollo y consolidación del logos humano, pero tiene el inconveniente de hacerlo apelando a un intelecto que no es inteligente. Por eso el estatuto y la naturaleza del intelecto agente aristotélico es un problema en el que se ha debatido casi toda la filosofía del conocimiento posterior.

En un planteamiento como el de Hegel, la dualidad de intelectos de Aristóteles queda subsumida en el espíritu, que tal como lo concibe Hegel pasa de la imagen a la idea mediante la reflexión. Reflexión quiere decir aquí distanciamiento del espíritu respecto de la imagen, en virtud del cual al espíritu se hace patente su propia generalidad y asume en ella lo que es esencial de la imagen prescindiendo de lo que es accidental de ella, a saber, sus concreciones espaciotemporales.

---

20. Para una visión de conjunto de las investigaciones sobre el pensamiento en el campo de la psicología empírico-positiva, cfr., J.L. Pinillos, *Principios de Psicología*, cit., pp. 405-471.
21. Cfr., Aristóteles, *Pers Psychés*, III, 3 y 4.

En este planteamiento vuelve a surgir el mismo problema que en el aristotélico, a saber, cómo es espíritu (intelecto paciente y agente a la vez) algo que durante prolongados períodos no es inteligente. En efecto, el espíritu hegeliano es espíritu desde que el proceso del saber se inicia en su comienzo lógico-ontológico, pero no es inteligente hasta que en ese proceso comparece el comienzo psíquico del pensar, es decir, la subjetividad humana. Dicho de otra manera, en el planteamiento de Hegel lo que hay siempre es intelecto agente, y lo que aparece en un momento determinado es el intelecto paciente. El problema entonces es, primero, cuál es el estatuto y la naturaleza de un intelecto que no es inteligente, y, segundo, cómo se constituye y cuál es el estatuto y la naturaleza de un intelecto que, a partir de un determinado momento, es inteligente[22].

Con esto queda suficientemente planteado el problema y señaladas dos vías de solución que se han tenido muy en cuenta en la historia de la filosofía[23]. Ahora, tras considerar la relación imagen-concepto, interesa examinar la relación concepto-imagen.

b) Objetividad, reflexión y verdad

Si la imagen "manzana" queda referida a la noción de máxima significación y amplitud intelectiva, es decir a la noción de "algo que es", de "lo que es", a la noción de ente, entonces aparece la *idea* o el *concepto* de manzana, es decir la captación de *la* manzana como *lo que es* en si, como *esencia universal*, o como el *universal* manzana, que se expresa en un símbolo mental (concepto) o verbal (palabra), o en ambos a la vez.

El concepto no pierde su relación con la imagen, sino que, obtenido a partir de ella, se mantiene vuelto y en referencia a ella (esta reflexión del intelecto sobre la imagen es lo que en el tomismo se denomina "conversio ad phantasmata"), y eso es lo que hace posible el juicio "esto *es una* manzana", lo que equivale a decir: el universal manzana cuenta con *este* caso particular, o también, este *individuo* pertenece a la especie manzana. La persistencia de la relación concepto-imagen es lo que permite, por una parte, comprender el significado de todas las imágenes y percepciones de manzanas como manzana objetiva o como esencia manzana, y, por otra parte, incrementar el conocimiento de la esencia manzana, añadiéndole como predicados propiedades reales que se corresponden con la realidad porque están tomadas de las manzanas reales percibidas.

Esta reflexión del concepto sobre las imágenes de las que salió, que es llevada a cabo por el intelecto es lo que permite decir, por una parte, que por el intelecto el alma vive el ser y la esencia de las cosas, y, por otra, que nunca se conoce de modo total y exhaustivo ninguna esencia. Esto último es un lugar común

22. Cfr., Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* §§ 8 a 15.

23. Otra tercera vía de solución es la apuntada por el innatismo platónico, el iluminismo agustiniano, el ontologismo de Malebranche y el idealismo de Berkeley. Su denominador común con variaciones propias, sería la tesis según la cual Dios es —de un modo u otro— el intelecto agente del hombre. Una consideración más detenida de estos tres grupos de tesis corresponde ya a una teoría del conocimiento.

de la mayoría de los filósofos, de entre los cuales Santo Tomás, Spinoza, Leibniz, y Kant lo repiten en el sentido de que la serie de predicados que se pueden adscribir a una esencia es siempre infinita.

A la hora de establecer pormenorizadamente las características de la articulación entre una fase y otra del proceso perceptivo-intelectivo, se diversifican las posiciones de los filósofos y los psicólogos experimentales, aunque el acuerdo sobre cuantas y cuales son las fases del proceso es bastante general.

En un extremo se situarían los filósofos empiristas y los psicólogos conductistas y asociacionistas. Según sus tesis, el intelecto es máximamente pasivo y los contenidos se constituyen en cada fase con una configuración propia, en virtud de la fuerza de atracción recíproca de sus elementos.

En otro extremo se situarían los filósofos constructivistas (el kantismo y un sector del idealismo) y parte de la psicología de la Gestalt. Según sus tesis la distribución y configuración espacio-temporal de lo percibido no depende de la recíproca atracción de sus elementos, sino de la actividad esquematizante de la imaginación, es decir, de las leyes estructurales y funcionales de la facultad. Y la categorización de lo percibido como substancia o accidente, como causa o efecto, depende también de las leyes estructurales y funcionales del entendimiento. En el espacio que media entre el empirismo y asociacionismo más estríctos y el constructivismo idealista más acusado, se situan los filósofos que se inscriben en la tradición aristotélica, en el movimiento fenomenológico y en otros, y la mayor parte de las psicologías del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, entre las cuales la más difundida quizá sea la epistemología genética de Piaget.

Las tesis en las que la mayoría de estas corrientes coinciden son aquellas según las cuales la actividad del intelecto se articula con la de la imaginación, y ambas con la de los contenidos de la percepción. De esta manera, el espacio y el tiempo no son categorías estructurales de la imaginación, sino abstracciones y síntesis, elaboradas a partir de las modalizaciones sensoriales del espacio y del tiempo: la representación de un espacio general y vacío, en el que a su vez se situan las representaciones imaginativas, es elaborada por abstracción a partir del espacio tactil, visual y auditivo; y lo mismo ocurre con la representación de un tiempo general y vacío.

Por lo que se refiere a las categorías de substancia y relación causal, no se trataría tampoco de categorías estructurales del entendimiento, sino de datos realmente percibidos y elevados por el entendimiento a conceptos generales[24].

En algunos planteamientos psicológicos actuales, la substancia y la causa se caracterizan como "percepciones amodales", para significar con ello que no provienen de ningún sentido en particular o modalidad sensorial[25], pero quizá las diversas alteraciones de la percepción que se registran en los sujetos cuya actividad motora está impedida[26], autorizarían a pensar que no se trata de percepciones amodales sino precisamente modalizadas por la sensibilidad cinestésica (que

---

24. Para un examen detallado de la confrontación entre empirismos, realismos e idelaismos, cfr., C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, caps. V, VI y VIII.
25. Cfr., J.L. Pinillos, *Principio de psicología*, cit., pp. 184 ss.
26. Cfr., Ibidem., "el aprendizaje perceptivo", pp. 195-199.

sí capta la eficiencia, la resistencia, la estabilidad, etc.). Lo que puede haber inducido a considerar las mencionadas percepciones como "amodales" es, quizá, el no haberlas analizado suficientemente en su relación con la sensibilidad cinestésica.

La polémica entre realismo e idealismo estriba, pues, en la interpretación que se realice de las distintas fases del proceso perceptivo y del proceso abstractivo. Hay un aspecto de la polémica que, en cierto modo, carece de interés: es aquel en el que, hablando de realidades diferentes, se proclama muy enfáticamente que conocemos lo real tal como es por una parte, y por la otra se proclama con no menos énfasis que no hay tal conocimiento.

Por supuesto, el mayor o menor grado de conocimiento de una realidad determinada o de varias, no depende del mayor o menor fervor con que se proclame la capacidad o incapacidad humana para conocerla. Depende del conocimiento que efectivamente se logre.

Cuando la polémica reviste estas características y, además, desde cada una de las posiciones se habla de cosas diferentes, es cuando carece de interés. La referencia a cosas diferentes tiene lugar cuando, por una parte, para avalar el realismo se afirma que el arbol que yo veo es el arbol real y la definición que doy de él se corresponde con su esencia, y, por otra parte, para avalar el constructivismo se sostiene que el sistema de ecuaciones que constituye la definición de un átomo (realidad que nadie ha visto nunca) no es estrictamente el átomo y no se sabe cuál es su grado de correspondencia con la esencia del átomo.

Como puede advertirse, una polémica en estos términos carece de interés, porque, al hablar los interlocutores de cosas diferentes, es imposible llegar a un acuerdo. El interés de esta polémica estriba en que abre un campo de investigación en el que sí es posible plantear y resolver el problema, a saber, qué quiere decir *verdad* en el ámbito del conocimiento espontáneo, en el de conocimiento teórico, tanto filosófico como científico-experimental, y en el ámbito de la razón práctica, es decir, en el del derecho, el arte, la técnica, etc. Este es el planteamiento correcto del problema, que ahora no es el momento de abordar.

Por lo que se refiere al conocimiento espontáneo (conocimiento teórico y práctico de lo que son las realidades inmediatas, entre las que el hombre vive) la actual psicología experimental del conocimiento tiende a aceptar más la tesis realistas que las constructivistas, o, dicho de otra manera, las tesis de Piaget, por ejemplo, son más afines a las de Aristóteles que a las de Kant, en diversos aspectos.

Incluso podría decirse que las tesis kantianas se encuentran actualmente entre las más combatidas por la psicología experimental y por la etología. Por la difusión que en los últimos años ha tenido, es pertinente aludir a la crítica, ya antes mencionada, que Konrad Lorenz dirige a Kant desde la etología, porque resulta ilustrativa en orden a la diferencia y la articulación entre la biopsicología empírica experimental y la biopsicología filosófica[27], y, sobre todo, porque nos servirá para el último esclarecimiento de la relación entre organismo biológico e intelecto.

---

27. Cfr cap. VII,3 y VIII,3.

En términos muy generales, la tesis de Lorenz es que lo que Kant llama los *a priori* del pensamiento humano son, en realidad, los *a posteriori* de la línea filogenética que da lugar al hombre. Es decir, que las estructuras y funciones cognoscitivas del hombre son un resultado de la adaptación filogenética al medio, de la misma manera que lo es la aleta del tiburón. Y así como la aleta del tiburón se adecúa perfectamente al medio tal como este es en realidad, en sí, y no lo supone, ni lo adivina, ni lo cambia, las estructuras y funciones cognoscitivas del hombre, por resultar de un proceso de adaptación al medio, se adecúan a él y lo asumen tal como es en sí. Si el medio y la linea filogenética hubieran sido distintas —concluye Lorenz— probablemente lo que ahora se consideran leyes eternas e inalterables de la razón serían otras.

Si se mira atentamente, se observará que Lorenz habla desde la perspectiva de un cierto reduccionismo biologista, y que la crítica en realidad —al contrario de lo que ocurre con la de Piaget— no afecta al apriorismo de la psicología kantiana.

En primer lugar, las leyes eternas e inalterables de la razón, que es lo que Aristóteles llamó primeros principios y leyes del silogismo, es lo que Kant estudia como características funcionales de cualquier intelecto posible, o —como Kant lo llama— de una razón pura o *a priori*. Y lo que Aristóteles llamó intelección de los primeros principios (cuyas características se han estudiado anteriormente) y leyes del silogismo, se corresponde *grosso modo* con lo que Kant llama apercepción trascendental y modalidades de todos los juicios posibles. Es decir, Kant (lo mismo que Aristóteles), estudia lo que desde él se llama en lenguaje filosófico *el pensamiento trascendental*, ese intelecto que de suyo no es de índole biológica y que, al formar parte de una psique, modula muy peculiarmente el conjunto de las funciones biopsíquicas. Kant estudia el conocimiento en general, cuyas características tienen que cumplir, en diverso grado, cualesquiera funciones psíquicas cognoscitivas si es que han de ser funciones cognoscitivas, de forma que, desde el punto de vista trascendental, el conocimiento es *a priori* respecto de las adaptaciones filogenéticas, pues éstas van siendo cognoscitivamente más perfectas en la medida en que ejercen más perfectamente la actividad que es conocer.

En segundo lugar, y en relación con el problema concreto que Lorenz plantea, Kant ha estudiado las peculiaridades que tendría el conocimiento para organismos con características biopsíquicas diferentes, y ha señalado cómo variarían en función de ellas las capacidades cognoscitivas y volitivas. Para determinadas características biopsíquicas la actividad intelectiva propiamente tal sería nula, y el intelecto imposible, mientras que para otras la función intelectiva se desarrollaría con la máxima lucidez[28].

---

28. Cfr., Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Juarez Editor, Buenos Aires, 1969. Esta obra data de 1755 y pertenece al período precrítico. En su prefacio se encuentra la conocida frase: "Dadme materia y os construiré con ella un mundo". El propósito de Kant era mostrar cómo surge el mundo orgánico a partir del inorgánico y analizar las relaciones entre cuerpo y alma en el plano empírico. La diversificación entre las almas intelectivas viene determinada por las características de los cuerpos, que Kant supone diferentes en los habitantes de la Tierra y Marte respecto de los habitantes de Jupiter y Saturno. Como es obvio, la hipótesis kantiana sobre las relaciones alma-cuerpo trasciende la circunstancia de que haya o no habitantes en otros planetas.

En tercer lugar, por último, entre el intelecto humano y la aleta del tiburón no hay una paridad tal que permita la comparación de Lorenz. Por supuesto que el medio acuático y la realidad son *a priori* respecto de las aletas natatorias y el intelecto, que se refieren al agua y a lo real como son en sí, pero mientras el sistema natatorio-motor se pliega al agua adaptándose a ella sin alterarla, el intelecto no se refiere a la realidad dada como a un nicho ecológico fuera del cual no pudiera subsistir. Al contrario, el intelecto eleva lo dado al plano de la *objetividad* y desde él *transforma lo real dado* a beneficio de su constitución biopsíquica. No adapta su organismo al medio, sino el medio a su organismo, lo que pone de manifiesto una vez más el carácter extracósmico y metabiológico de esa "parte" de la psique humana denominada intelecto.

Así pues, desde el punto de vista biológico y gnoseológico, el problema del paso de la imagen al concepto no es el de cuáles serían sus características y leyes si los procesos filogenéticos hubieran sido otros, sino el de saber qué es representación imaginativa y qué es intelección objetiva, cuáles son los grados de amplitud y flexibilidad de la representación imaginativa en los diversos niveles y ramificaciones de la escala zoológica, y cuándo el grado es tan alto que su existencia sólo es posible si el organismo en cuestión cuenta con un intelecto, es decir, si se trata de un organismo humano.

La tesis que tras estas observaciones se podría formular es: o el intelecto humano (y "cualquier intelecto posible", como dice Kant) es meta-orgánico o el hombre no podría adaptar el medio a su organismo; o el intelecto humano es meta-biológico, o no podría existir una ciencia como la biología, ni, en general, ninguna ciencia.

Ahora, una vez señalada la naturaleza y el alcance del intelecto humano, su relación con el organismo biológico, y su modo de obtener objetivamente lo real y de referirse o la realidad objetiva, es el momento de examinar cómo el intelecto planea sobre esa realidad, la recoge, la articula y la expresa.

Capítulo XIII

ARTICULACION Y EXPRESION DEL LOGOS. EL LENGUAJE

1. LA FUNCION SIMBOLICA

En el capítulo anterior se ha hablado, en términos generales, del circuito imagen-concepto-imagen y de la correspondencia entre concepto y realidad, y a propósito de ello se ha aludido a la verdad, a la polémica entre realismo y constructivismo, y a los diferentes sentidos de la verdad según que la referencia del intelecto a la realidad fuera más o menos constructiva, o sea, según la modalidad de la actividad intelectiva.

La verdad, según los planteamientos clásicos, se tiende a considerar como una propiedad o característica de los juicios, y en los planteamientos modernos, como una propiedad de los juicios que enuncian un conocimiento teórico. A partir del siglo XIX se mantiene el enfoque anterior y, simultáneamente, también se va prestando una atención creciente a la verdad como propiedad del conocimiento práctico y de la acción práctica. Esto tiene lugar principalmente en dos líneas de pensamiento abiertas por dos seguidores y críticos de Hegel, y que son el existencialismo iniciado por Kierkegaard y el materialismo dialéctico iniciado por Marx.

En cualquier caso, la verdad es algo que tiene que ver con las actividades cognoscitivas, cualesquiera sean los géneros a que éstas pertenezcan. Pero la existencia de una pluralidad de géneros en los que se vierte la actividad intelectiva se basa en la heterogeneidad de símbolos producidos por la representación imaginativo-objetiva. Por eso, antes de estudiar la articulación del discurso racional y sus diversas modalidades así como sus expresiones en los diversos lenguajes, estudiaremos la función simbólica en general, tema al que en el primer tercio del siglo XX se ha prestado una esmerada atención desde parcelas del saber muy diversas.

La proliferación de estudios sobre la función simbólica a comienzos del siglo XX se debe, en parte, a una reacción contra el objetivismo y, en parte también,

a un movimiento más o menos generalizado de "vuelta a los orígenes", aunque en cierto modo ambos movimientos pueden considerarse como aspectos de una misma corriente.

Al estudiar el proceso perceptivo se aludió al cambio de denominación y de valoración que sufrieron las cualidades sensoriales con el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII. Lo que en la escolástica medieval se denominaba "sensibles propios" pasó a denominarse "cualidades secundarias", y lo que se denominaba "sensibles comunes" (reposo, movimiento, número, figura y magnitud), pasó a denominarse "cualidades primarias". Este cambio fue introducido por Galileo y consagrado por el empirismo británico, y llevó consigo además, la consideración de las cualidades primarias como *objetivas* y de las secundarias como *subjetivas*[1]. A partir de entonces, un saber verdadero pasó a ser aquel que estaba construido sobre cualidades objetivas, o —lo que entonces se consideraba equivalente— si estaba expresado en lenguaje matemático. El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y sólo el que sabe matemáticas comprende lo que la naturaleza es. Este fue, en cierto modo, no sólo el lema de los físicos como Galileo y Newton, sino también el de los filósofos, tanto empiristas como racionalistas.

Los descubrimientos de Copérnico, Galileo y Newton, por una parte, y la invención de la geometría analítica y el cálculo infinitesimal debidos a Descartes y Leibniz respectivamente por otra, llevaron poco a poco a la aceptación más o menos general de la ecuación según la cual "científico=verdadero=objetivo=formalizado=racional".

Por supuesto, esta ecuación actualmente nos parece no solo excesiva, sino también en cierto modo avasallante en cuanto que puede implicar esta otra: "subjetivo=irracional=acientífico=incognoscible", y en cuanto que se puede creer que a su ámbito pertenece la libertad, la política, el derecho, la moral, la filosofía, el arte, la religión y, en general, la historia. De hecho, lo que actualmente se denomina "cientifismo" y "positivismo" se corresponde con la posición teórica o con la creencia según la cual esas dos ecuaciones categorizan plena y exhaustivamente la realidad y el conocimiento. Por otra parte, sí actualmente no es imposible encontrar personas que aceptan más o menos explícitamente esas ecuaciones, tampoco resultará incomprensible que en los siglos XVII y XVIII tuvieran también una aceptación generalizada.

Pues bien, a partir del siglo XVII las mencionadas ecuaciones fueron ganando aceptación general hasta tal punto, que todo aquello que dependía de la libertad humana empezó a parecer como infundamentable, como incognoscible o como irracional[2]. Algo así como sí la expresión de la correspondencia entre el intelecto y lo real "ens et verum convertuntur", se hubiera restringido a la expresión "lo real y lo empíricamente verificable se corresponden".

1. Cfr., GALILEO, *Il saggiatore*, n. 47, cit.
2. Naturalmente se trata de un vasto proceso sociocultural que no puede ser explicado sólo desde el protagonismo de científicos y filósofos. Habría que tener en cuenta todos los factores de los procesos socioculturales, cosa que obviamente corresponde a un estudio diferente del que nos ocupa.

Como es obvio, semejante fórmula implica un constreñimiento del espíritu humano a un reducto tan estrecho que no puede ser soportado, pues llevaría consigo, en último término, que lo subjetivo (la libertad, la justicia, el bien, la belleza, la felicidad, etc.) no es real. Y por eso los filósofos que aceptaron la ecuación "científico=objetivo=racional", si querían aceptar la justicia, el bien y la felicidad como realidades, tuvieron que dividir lo real en dos ámbitos —racional y metarracional— como es el caso de Kant, o bien objetivar y racionalizar científicamente la justicia, el bien y la felicidad manteniendo la correspondencia entre lo real y lo racional, como es el caso de Hegel.

Por supuesto, con esto no se pretende valorar ni, mucho menos, sentenciar, la obra científica y filosófica de los pensadores aludidos, sino solamente ilustrar el modo en que una peculiar manera de entender la objetividad dió lugar posteriormente a una crítica del objetivismo y a una vuelta a los orígenes, que adoptó la forma de revalorización o rehabilitación de la función imaginativo-simbólica.

Hay que señalar, de todas formas, que en el siglo XVIII y XIX diversos pensadores rechazan la ecuación de la objetividad a beneficio de la subjetividad y de la simbólica imaginativa, como es el caso de Vico, Schelling, Kierkegaard y Nietzsche, pero también hay que hacer constar que es precisamente en el siglo XX cuando su pensamiento es tenido más en cuenta. Las formas mas extremas de la reacción antiobjetivista fueron, en el siglo XIX, las de Kierkegaard y Nietzsche. De Kierkegaard podría decirse que formula las ecuaciones inversamente en estos términos: "subjetivo=verdadero=real=irracional" y "objetivo=científico=racional=falso=irreal". Y de Nietzsche que lo hace en estos otro: "subjetivo=irracional=arbitrario" y "verdadero=falso=real=irreal", expresando estas ecuaciones, por una parte, el carácter absoluto de la voluntad subjetiva y creadora de símbolos artísticos, y, por otra, el carácter relativo, convencional y caduco de cualquier expresión, es decir, el nihilismo.

Así pues, en los inicios del siglo XX, se produce un movimiento de revisión de la hegemonía de la objetividad científica desde diversos frentes, en varios de los cuales se establece la primacía de la simbólica imaginativa, es decir, la tesis según la cual el comienzo del saber y del obrar radica en lo que en capítulos anteriores se denominó memoria-experiencia vital, cogitativa, autoconciencia animal-racional, autoconciencia psico-somática, etc., y que se caracterizó como el suelo en cuyo "humus" tiene lugar la emergencia de lo inteligible y del sentido de los símbolos. Y no podía ser de otra manera: si el problema que acucia se ha producido por el desrrollo unilateral y excluyente de una de las posibilidades operativas del logos, con una desconsiderada marginación de otras que se correspondían con otros ámbitos fundamentales de la vida humana, y ello ha supuesto una insufrible escisión de esa vida humana, la búsqueda de la solución tenía que ser una vuelta a los orígenes. Y esos orígenes tenían que ser las funciones previas a las bifurcaciones del logos, ese ámbito en el que la vida humana es unitaria porque el intelecto aun no ha desplegado sus diversos géneros en formas racionalmente especializadas y diferenciadas, ese nivel anterior al de la razón pura en el que el intelecto está fusionado con los dinamismos biopsíquicos, es decir —por designarlo con una sola palabra— la *imaginación*.

A su vez, esta vuelta a los orígenes que en el plano psicológico-antropológico se manifiesta como una vuelta a la imaginación, en el plano histórico-filosófico se manifeista como una vuelta a los presocráticos, a los mitos, y al lenguaje poético.

La crítica de Husserl al objetivismo cientifista, equilibrada mediante una crítica paralela al subjetivismo psicologista, se centra en el análisis del desarrollo de las ciencias positivas desde Galileo hasta el siglo XX, para mostrar que los lenguajes formalizados y la concepción científica del mundo tienen como fundamento y como principio los lenguajes comunes ordinarios y el mundo de la vida ordinaria de los hombres (*Lebenswelt*), y que es ahí donde hay que buscar qué significa verdad, objetividad, subjetividad, racionalidad, etc., en su sentido originario, del cual el sentido científico-positivo es un derivado unilateral[3].

En esa misma línea abierta por Husserl cabe situar las objeciones de Heidegger a la concepción de la objetividad de Hegel, aunque quizá Heidegger es menos equilibrado en sus críticas y pasa un poco por alto lo que su propia obra filosófica debe a Hegel. Al caracterizar la existencia humana como siendo co-originariamente sentimiento de sí (Befindlichkeit), preocupación (Sorge) y comprensión (Verstehen), Heidegger puede definir al hombre como ser-en-elmundo en términos de insuperable y radical copertenencia recíprocamente intrínseca entre hombre y mundo. En esta perspectiva lo radicalmente constitutivo del hombre es la estructura afectividad-imaginación-tiempo, desde la cual el hombre categoriza la totalidad de lo real como "lo ante la mirada" y "lo a la mano", es decir, como lo perteneciente al plano de la teoría y al de la praxis[4]. Si se recuerda lo dicho al estudiar el proceso perceptivo a propósito de la valoración y comprensión del significado, resulta patente que sólo mediante una función o actividad cognoscitiva en la que confluyan *a la vez* los dinamismos psico-vitales, las capacidades motoras, la representación imaginativa del mundo externo y la focalización amplificante del intelecto, es posible categorizar lo real como "lo ante la mirada" y "lo a la mano". En efecto, un intelecto puro no puede categorizar nada como "lo a la mano" porque no tiene mano, es decir, porque no tiene cuerpo no puede comprender ni categorizar nada por referencia al organismo, ya que carece de él, y, por tanto, no tiene sentido "lo útil" porque tampoco su existencia es preocupación (Sorge). Sería autoconciencia pura para la cual habría objetos cuyo estatuto sería el de la atemporalidad, pero no sentimiento de sí como existencia corporeizada (Befindlichkeit). Todas esas significaciones no son, de suyo, significaciones del objeto, si se considera que el objeto es lo correlativo de un intelecto puro, pero sí son significaciones de la representación simbólico-imaginativa. Más aún, la polivalencia semántica de la representación simbólico-imaginativa es, cabalmente, el correlato y la expresión de la unidad de la existencia humana en tanto que vertida a una pluralidad de actividades heterogéneas.

3. La crítica de Husserl al subjetivismo psicologista se encuentra en al 2.ª de sus *Investigaciones lógicas*, de 1900, y la crítica al objetivismo cientifista en los §§ 8 a 20 de *La crisis de la ciencia europea*, de 1938. Un planteamiento similar en varios puntos al de Husserl en el mundo anglosajón es la filosofía del sentido común de G.E. Moore.

4. Cfr., M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§ 22-24 y 69-70.

Mediante esta vuelta a la función simbólica se corregía el "imperialismo" de la objetividad científica, a la vez que se intentaba descubrir en el arte, la moral, etc., su inteligibilidad específica. En este empeño se encuadra también la obra de G.H. Mead y la de Ernst Cassirer quien, quizá con no menos inspiración kantiana y nietzscheana que Heidegger, busca en su *Filosofía de las formas simbólicas*[5] la inteligibilidad del mito, del arte, de la religión y del lenguaje ordinario junto a la inteligibilidad del lenguaje científico. Con todo, no se puede decir que la escisión existencial a la que antes se aludió quedara resuelta mediante esta apelación a la función simbólica, pues al considerarse los universos éticos, estéticos, religiosos y científicos como constructos simbólicos, en algunos casos se ponía de manifiesto su inteligibilidad, es decir, su sentido, pero no su verdad.

Este es también el caso de la obra de Freud y de la de Jung, elaborada en contemporaneidad con la de Husserl, Mead y Cassirer, y centrada también sobre la representación imaginativo-simbólica. Freud se ocupa más bien de desentrañar el sentido psicológico-religioso de otros tipos, pero en sus explicaciones de los símbolos la desproporción entre sentido y verdad es quizá mayor que en otros autores, pues, al hacer profesión de materialismo, en cierto modo anulan el valor de verdad de los símbolos (es decir, de las realidades extrasubjetivas a que se refieren) y se centran en descifrar el sentido que tienen como cifras o expresiones de dinamismos psíquicos[6].

Un símbolo es, ciertamente, la expresión de lo vivido, la objetivación de actividades psíquicas, pero mientras más numerosos, complejos y heterogéneos son los símbolos y mientras más se reparte la atención en esa heterogeneidad, parece como si resultara más difícil saber qué dinamismos y actividades psíquicas expresan y a qué realidades se refieren las actividades psíquicas en cuestión.

En la filosofía aristotélico-tomista el concepto se definía como expresión de una esencia y como *signo formal* de una cosa, de tal manera que *a través de él* lo entendido era la cosa misma y no el signo, porque este ejercía una *mediación silenciosa* entre el intelecto y la cosa real conocida. Esto es realmente así para diversas áreas del conocimiento espontáneo y del sentido común, para un determinado nivel del lenguaje ordinario y para una profundización filosófica del conocimiento en una determinada dirección. Pero cuando, por diversas circunstancias históricas y por el desarrollo y diversificación del conocimiento, los símbolos se van haciendo más numerosos, mas complejos y mas heterogéneos, dejan de

---

5. G.H. Mead elabora, en el primer tercio del siglo XX, una teoría del símbolo, que constituye una de las bases más firmes de la actual psicología social y de la sociología de la comunicación. La *Filosofía de las formas simbólicas* se publicó en su edición original en 1924, o sea, casi a la vez que *Ser y Tiempo* de Heidegger, cuya primera edición es de 1927. Un resumen revisado de la *Filosofía de las formas simbólicas* es la *Antropología filosófica* del propio Cassirer, publicada en 1944.

6. Una buena síntesis de la simbólica de Freud y Jung puede verse en L. Cencillo, *El inconsciente*, Marova, Madrid, 1974. Además de en el campo de la psicología y psiquiatría el símbolo es tomado también como punto central de la llamada antropología cognitiva, que en los últimos treinta años ha adquirido un gran desarrollo. Para una visión de las posibilidades del enfoque simbólico en diversos ámbitos del saber, pueden verse, entre otras obras, S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1942, Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal*, Taurus, Madrid, 1969 y *El conflicto de las interpretaciones*, Megalopolis, Buenos Aires, 1975.

ejercer una *mediación silenciosa*, en vez de *mediar* entre el intelecto y la realidad pueden obstaculizar la relación entre ambos, y entonces el símbolo no permite captar facilmente qué actividad psíquica está expresando ni a que realidad extrasubjetiva se refiere[7]. Entonces es cuando se producen los movimientos de "vuelta a los orígenes", de los cuales estamos considerando un caso.

Pues bien, si con esto ha quedado ya puesto de relieve el modo en que la actividad simbólica es el punto de unidad y diversificación de los discursos racionales, y también la fuente originaria de la que estos se nutren, podemos pasar a considerar la articulación y expresión del logos en su actividad cognoscitivo teórica.

2. EL DISCURSO RACIONAL

a) Pensamiento, concepto y objeto

El discurso racional se constituye, como se ha visto, a partir de la confluencia del comienzo lógico y el comienzo biopsíquico del pensar, es decir, a partir de la abstracción.

Por su parte, la abstracción acontece como una emergencia del concepto a partir de una serie de imágenes homogéneas y como una referencia reflexiva del concepto ya constituído a las imágenes de la misma serie (es decir a las diversaas imágenes de "manzanas", por ejemplo), tanto a las archivadas en la imaginación-memoria como a las provenientes de la percepción. Esta permanente referencia de las imágenes al concepto y del concepto a las imágenes es lo que mantiene al pensamiento en contacto vivo con la realidad viva a lo cual se le puede llamar "corriente de conciencia"[8], uno de cuyos aspectos es la concatenación de las actividades intelectivas que operan con imágenes y conceptos de cosas.

Como ya se ha dicho, el intelecto humano no es un intelecto puro, sino una "parte" de una psique que se constituye y desarrolla mediante la actividad por la que la psique misma constituye y desarrolla un organismo biológico, es decir, un cuerpo. La sucesividad de las operaciones intelectuales es la manera en que se manifiesta en la espiritualidad del intelecto su ser "parte" de una psique que constituye una unidad substancial con un cuerpo, es decir, con algo que está espacio-temporalmente distendido. Sin esa conexión con lo distendido, el intelecto no tendría que desplegarse en una pluralidad de actos sucesivos y recogerse en sí mismo, para obtener la unidad de esa diversidad de actos como unidad de un saber que logra por unificación de partes; lo conocería todo de golpe, por intuición, como sería el caso de un intelecto puro. Veamos, pues, cómo se realiza esa articulación de partes y cómo se expresa.

7. Esta tesis que aquí formulo muy brevemente la he expuesto con más detenimiento en *Culture as a mean for and an obstacle to Communiction*, en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, agosto 1983.
8. El término "corriente de conciencia" es puesto en circulación a finales del siglo XIX por W. James y por Henry Bergson, y es recogido en el movimiento fenomenológico que arranca de Husserl, en cuyo ámbito es objeto de numerosos análisis en los que se intenta describir su estructura y sus factores.

Gottlob Frege distingue, para cada concepto, un *sentido* (Sinn), un *significado* (Bedeutung) y una especie de halo constituído por las resonancias emotivas y sugerencias que despierta el concepto en el sujeto. Tomando el camino de ese halo llegaríamos al campo de la simbólica imaginativa en tanto que expresión y cauce de la dinámica vital, a la que ya nos hemos referido. Frege primero, y, después, su continuador Husserl, concentran su atención en el binomio sentido-significado, para establecer su valor objetivo independientemente de las resonancias subjetivas que pudiera provocar. Con ello pretendían establecer la lógica y la teoría del conocimiento a cubierto de los psicologismos subjetivistas, y comunmente se suele admitir que lo consiguieron, pues esos estudios se consideran como uno de los fundamentos de la fenomenología del conocimiento y de la analítica del lenguaje contemporáneas.

Por otra parte, el estudio de Franz Brentano sobre los sentidos del ser constituye otro de los fundamentos de las mencionadas corrientes filosóficas, uno de cuyos cometidos es cubrir la distancia entre el lenguaje ordinario y los lenguajes formalizados (lógica y ciencias matematizadas), y con ello establecer el valor de sentido y de verdad de las expresiones del conocimiento[9].

Pues bien, para un concepto, su *sentido* es lo inteligible o lo comprensible de él, y su *significado* o *referencia* la cosa de la cual el concepto es signo. Naturalmente, el *sentido* nunca agota su *referente*, es decir, jamás ocurre que una vez entendida o comprendida una realidad no quede absolutamente nada por entender de ella. Casi siempre la realidad es más rica que lo que entendemos de ella, lo que significa que casi siempre podemos entenderla más y mejor; la realización de esa posibilidad consituye el discurso racional.

Antes de analizar sus características es pertinente hacer una aclaración terminológica. Lo que en la actual filosofía analítica se llama *sentido* se corresponde en cierta medida con lo que en la filosofía trascendental kantiana se denomina síntesis de concepto y objeto y con lo que en buena parte de la filosofía tomista se llama especie expresa inteletual (llamada también concepto formal por algunos escolásticos); y lo que en la filosofía analítica actual se llama *referente* se corresponde en cierta medida con lo que Kant llama *objeto y cosa en sí* y con lo que Tomás de Aquino llama *concepto objetivo*. La correspondencia no es estricta, pues hay diferencias que provienen del modo en que cada escuela entiende la relación entre la cosa real y la misma cosa pensada. Para nuestro propósito no es necesario examinar esas diferencias, de manera que consideraremos la relación de lo pensado y lo real y el discurso racional sin aludir a ellas.

Pues bien, el objeto, la cosa o el referente, tiene mucho más contenido inteligible del que hay en el concepto entendido, y aunque en el primer acto de comprensión del intelecto captase todo lo que podía, en otros actos ulteriores puede captar más del contenido inteligible del objeto. Cuando la síntesis, integración

---

9. La obra de Frege *Fundamentos de la aritmética* se publicó en 1884, y la de Brentano *De la múltiple significación del ser según Aristóteles*, en 1862 Para una confrontación de estos planteamientos con los de la filosofía clásica (aristotélica) y con la filosofía trascendental (kantiana) y para una visión de sus desarrollos en la filosofía del lenguaje contemporánea, cfr., A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

o conexión de lo entendido en diferentes momentos se lleva a cabo en base al ser de lo comprendido expresado mediante el *verbo ser*, tenemos el *juicio*. La seriación de *juicios* según leyes es lo que se llama *razonamiento, proceso racionante* o *discurso racional*.

Juzgar y razonar son actos discontinuos del intelecto, es decir, que se pueden aislar fenomenológicamente de otros fenómenos psíquicos que integran la corriente de conciencia (por ejemplo, de sus resonancias emotivas, sugerencias, etc.) y analizarlos desde el punto de vista lógico y gnoseológico. Por supuesto, también se pueden analizar desde el punto de vista psicológico, para averiguar cómo razona realmente un sujeto o un grupo de sujetos, pero de hecho la psicología experimental ha dedicado a esos análisis menos atención y menos tiempo que la psicología filosófica. Los filósofos han dedicado más antención al tema, pero desde el punto de vista de qué es el pensamiento y el pensar en general y cuáles son las leyes por las que se rige, es decir, desde el punto de vista de la lógica y la teoría del conocimiento.

Desde un punto de vista general, parece ser que el pensar se lleva a cabo de modo discontinuo, es decir, según las fases comprender-indagar-comprender, de tal forma que entre comprender algo y comprender otro aspecto de ese algo, se inserta un averiguar, un movimiento del intelecto que todavía no es el segundo comprender pero que se dirige a él. El segundo comprender no es ya movimiento, sino reposo del intelecto en lo comprendido, de manera que hay alternancia reposo-movimiento-reposo del intelecto, siendo el movimiento inquietud, preocupación (*Sorge*), etc., y siendo el reposo gozosa quiescencia en la plenitud del fruto[10].

Considerado ya el discurso racional desde la subjetividad raciocinante, es el momento de considerarlo desde el punto de vista lógico y gnoseológico. Dos son aquí las cuestiones básicas: el ser de lo comprendido expresado mediante el verbo ser, o sea, los sentidos del ser y de la verdad, y las leyes según las cuales se pueden seriar jucios, o sea, la fundamentación de las ciencias y del saber.

b) Los sentidos del ser y de la verdad

Si lo primero que se puede conocer de una realidad es lo dado en el proceso de abstracción, y lo siguiente a conocer es lo dado en sucesivas abstracciones, el aumento o el progreso en el conocimiento vendrá dado por la conexión de esa pluralidad de datos obtenidos. Pues bien, dicha conexión se lleva a cabo mediante juicios y el conectivo que más frecuentemente se utiliza es el verbo ser.

Ahora la pregunta pertinente es: ¿significa lo mismo, o funciona de la misma manera "ser" en el pensamiento, en el lenguaje y en la realidad? Por supuesto, que acontezca el primer juicio "S es P" implica la actualización del intelecto y su coincidencia con el fundamento de lo real en alguna medida, es decir, la captación del ente y del principio de no-contradicción tal como se señaló en el capítulo precedente. Ahora no nos estamos ocupando de eso, sino del discurso ra-

10. Es decir, al intelecto humano en sí mismo considerado es aplicable lo expuesto anteriormente a propósito de los dinamismos vitales, del eros platónico y de la afectividad.

cional desdse el punto de vista lógico y gnoseológico. Por ello, dejando para más adelante la cuestión de la correspondencia entre el significado del "ser" como funciona en el pensamiento y como funciona en el lenguaje, vamos a reiterar la pregunta precisándola un poco más ¿significa lo mismo, o funciona de la misma manera "ser" en el pensamiento y en la realidad? Esta pregunta por la correspondencia de la articulación de lo pensado con la articulación de lo real es lo que en el pensamiento filosófico clásico y moderno se llama pregunta por la *verdad*, ya que la definición más común de *verdad* es *adecuación de lo pensado con lo real*[11].

Se dice que la *verdad* es primariamente una propiedad de los *juicios*, o sea, del acto cognoscitivo teórico, porque se suele considerar que el conocimiento teórico es el fundamento de todo otro conocimiento, y se dice que en el juicio hay verdad porque se estima que el juicio es una actividad en dos dimensiones: una *directa*, por la que se conoce que "S es P", y otra *refleja*, por la que se conoce que la proposición "S es P" se corresponde con la realidad. La *intención directa* comprende el *sentido* de una proposición o juicio y la *intención refleja* comprende la *referencia* de la proposición o juicio.

Como se observará, sin reflexión, sin intención refleja, no se conoce propiamente la verdad, no se vive intelectualmente. Eso es lo que anteriormente se señaló como característico de la inteligencia animal, la cual fue denominada, precisamente por eso, *inteligencia inconsciente*, o sea, carente de la intención refleja.

En un intelecto humano siempre se dan las dos intenciones. Puede ocurrir que la intención directa capte el *sentido* y la intención refleja no capte el *referente:* entonces se sabe el sentido de la psoposición, se *entiende* el juicio, pero no se sabe si es *verdad*. El intelecto capta entonces la verdad como *lo que le falta*: el *es* del juicio "S es P" puede ser consistente como conectivo lógico de "S" y "P", pero se desconoce aún su valor de coincidencia con el *es* realmente existente. El intelecto entonces indaga.

Si de esa indagación resulta como averiguado —lo que en efecto ocurre—, que los modos en que el *es* conecta un sujeto (S) con un predicado (P) son diferentes, y que los modos en que el *es* del juicio coincide con el *es* real son diferentes, entonces se pueden formular los diferentes sentidos del ser y de la verdad, y se pueden formular las leyes de las conexiones entre los conceptos y entre los juicios. Estas leyes unifican diferentes actos realizados, vividos, por el logos humano, dando lugr a un *syn-logos*, y por eso se les puede llamar leyes del *silogismo*, o sea, leyes de la unificación del logos, de la articulación del discurso racional, o leyes del razonamiento.

Pues bien, por lo que se refiere a los sentidos del *ser*, se suele admitir que fundamentalmente tiene tres sentidos:

1. *Ser* como *afirmación de existencia*, como por ejemplo, cuando se dice que *el sol existe*.

---

11. Esta definición no agota los sentidos de la verdad, sino que corresponde sólo a la verdad teórica, es decir, a la verdad de la ciencia humana, y no es estrictamente aplicable a la verdad práctica, es decir, a la verdad de la técnica, el arte, el derecho, la moral, etc.

2. *Ser* como *identidad*, como por ejemplo, cuando se dice que *el sol es el sol.*

3. *Ser* como *predicación*, como por ejemplo, cuando se dice que *el sol es esférico*[12].

Naturalmente, estos sentidos del ser son ampliables en cuanto que el pensamiento indague por otros ámbitos. Podemos sustituir en el ejemplo anterior, el sol por el teorema de Pitágoras y por el yo, y entonces tendríamos estas dos series de proposiciones: 1.º) El teorema de Pitágoras *existe*. 2.º) El teorema de Pitágoras *es* el teorema de Pitágoras y 3.º) El teorema de Pitágoras *es evidente*. Y por otra parte: 1.º) Yo *existo, 2.º) Yo soy* yo, 3.º) Yo *soy consciente* de mí mismo. Con esto tenemos el *ser* referido al ámbito de las realidades corpóreas, al de los entes ideales y al de la existencia subjetiva, es decir, a lo que en el capítulo anterior vimos que Karl Popper llamaba mundo 1, mundo 2 y mundo 3.

Como se observará, cada uno de los tres sentidos del *ser* resulta ahora triplicado. En primer lugar, *existir* no significa lo mismo para el sol, para el teorema de Pitágoras y para el yo autoconsciente. En segundo lugar, el sol no *es idéntico* a sí mismo de la manera en que lo es el teorema de Pitágoras o el yo, porque el sol se va apagando poco a poco, yo puedo ser yo mismo cada vez más o cada vez menos, y el teorema de Pitágoras, como no es activo de ningún modo (y recuérdese que *ser* significa actividad) nunca es más o menos teorema de Pitágoras. En tercer lugar, *es* no significa lo mismo cuando se dice "el sol *es* esférico" que cuando se dice "el teorema de Pitágoras *es* evidente" o "Sócrates *es* consciente de sí mismo".

En la lógica formal clásica se presta más atención a la similitud que hay en el *ser como predicación* en todos los tipos de proposiciones, que a las diferencias entre los seres reales a los que se refieren las proposiciones. En la lógica formal contemporánea (lógica simbólica) no se utiliza propiamente el verbo ser, sino guarismos que significan "hay", "igual", "implica", etc. En la lógica dialéctica (hegeliana) se intenta un uso del verbo ser que coincida estrictamente con el tipo de existencia, de identidad y de actividad, de la realidad que está siendo conocida o pensada. Así, por ejemplo, la proposición que en lógica formal clásica se enuncia como "Socrates es sabio", en la lógica dialéctica se enunciaría así: en primer lugar Socrates existe como simplemente Socrates, en segundo lugar tiene que pasar a ser no-Sócrates-simplemente y ello se logra pasando a ser sabio, y en tercer lugar hay una identidad real entre "Sócrates" y "sabio", activamente ejercida por Sócrates según la cuál "Sócrates es sabio" es *verdad*. Al primer momento se le llama tesis o posición del sujeto en abstracto; al segundo se le llama antítesis, alienación o negación del sujeto en abstracto, y que es a la vez recepción o emergencia de un contenido concreto, de una *determinación*, que en cuanto que es activamente ejercida por el sujeto en virtud de su *es* se puede llamar *autodeterminación*; al tercer momento se le llama síntesis o negación de la

---

12. Para un estudio más detallado de estos tres sentidos fundamentales del ser y de otros considerados menos fundamentales, cfr., A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, cit.

negación anterior, en el cual Sócrates ya no es idéntico a su sí mismo abstracto e indeterminado sino idéntico a su sí mismo concreto y determinado como *sabio*[13].

También la lógica dialéctica, junto con la lógica formal contemporánea y la lógica formal clásica, han sido criticadas como lógicas de la objetividad y lógicas de la razón abstracta, y se le han opuesto otras modalidades de la actividad intelectiva, como la intuición y la simpatía con lo real singular por parte de los vitalismos (desde Schopenhauer a Bergson), o la existencia autoconscientemente ejercida por parte de los existencialistas (desde Kierkegaard a Sartre).

Como se ve, las modalidades de la actividad cognoscitiva son plurales, y por tanto también lo son las de la articulación y expresión del logos en base al *es*. En todas esas formas hay correspondencia con el *es* real, es decir, en todas las articulaciones del logos hay *verdad* (y también error), y, por el momento, no parece posible reducirlas a unidad, lo que hace que el logos humano lleve siempre consigo una inquietud indagadora sin alcanzar una completa quiescencia gozosa, la cual sería únicamente posible en la única y absoluta verdad de todas las realidades.

El hecho de que los sentidos del ser y de la verdad sean plurales es lo que hace posible plantear el problema del conocimiento, y el que tengan una unidad de fondo es lo que alimenta la esperanza de resolverlo. Ahora se puede advertir que el problema del conocimiento se plantea mal cuando se formula en estos términos: ¿cómo se puede saber si el pensamiento se corresponde o no con lo real si yo no puedo tener ningún otro punto de referencia que el modo en que mi pensamiento se corresponde con lo real? Pues se puede plantear tal pregunta y se puede buscar la respuesta porque *el modo* en que mi pensamiento o mejor, lo pensado por él, se corresponde con lo real no es único, sino plural. Plurales son las intenciones directas y, por tanto, las intenciones reflejas pueden indagar por la mejor verdad, pueden mejorar el conocimiento de lo que ya se conoce con verdad, y pueden incluso preguntar por la verdad absoluta, única y última. Más aún, dicha indagación está implicada en la realización *verdadera* de la existencia humana.

Se habrá advertido, en los ejemplos puestos hasta ahora, que el *ser* en su triple sentido de existencia, identidad y predicación, es *constante* cuando se refiere a los entes ideales, *variable dependiente* de la dinámica física cuando se refiere a las realidades corpóreas y *variable dependiente* de la acción libre cuando se refiere a subjetividades personales. Pues bien, en función de estas *modalidades de ser* se puede hablar también de *modalidades de la verdad*.

Se llama *verdad teórica*, que se define como adecuación de lo pensado con lo real, a la correspondencia *reflexivamente captada* de lo expresado por el logos y la realidad a que se refiere.

---

13. La lógica dialéctica ha recibido numerosas críticas desde la lógica formal clásica y desde la lógica simbólica, pues muchos autores la consideran informalizable. Desde el punto de vista de la metafísica también han sido criticados diversos aspectos de su concepción de la identidad Cfr . L Polo. *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, cap. II "El ser como identidad en Hegel" y L. Polo. *El ser I. La existencia extrmental*, Eunsa, Pamplona, 1965. cap. VI, "La identidad originaria". Cfr., J. Hernandez-Pacheco *Subjetividad y reflexión*, Universidd de Sevilla, Sevilla, 1983.

Se llama *verdad práctica*, que se define como adecuación de lo real con lo pensado, a la correspondencia *reflexivamente ejecutada* de lo real con lo previamente pensado.

Así, la proposición "el árbol es verde" es verdadera si lo enunciado en ella acontece en la realidad, y la proposición "he alquilado una casa" es verdadera si lo ejecutado en la realidad corresponde con lo que previamente haya sido definido como "contrato de alquiler". El ámbito de la verdad práctica parece ser más variado que el de la verdad teórica. En el pensamiento clásico se definía la verdad teórica como perteneciente al conocimiento de las cosas que "no pueden ser de otra manera", y a tal conocimiento se le llamaba *ciencia*; la verdad práctica se definía como pertenenciente al conocimiento de las cosas que "pueden ser de varias maneras", y en tal conocimiento se integraban la *moral*, la *política*, el *derecho*, el *arte* y la *técnica*[14]. Así, según esta división, parece que *ser verdad* tiene un significado bastante similar para una teoría filosófica, sociológica, biológica, química o física, y que tiene un significado menos similar cuando se trata de la verdad de un automovil, de una sonata para piano, de las leyes de arrendamientos urbanos, de transmisión de bienes o de matrimonio, de un referendum o una declaración de guerra, o de la verdad de la ley moral y de los valores morales.

Hasta la edad moderna, el ámbito de la verdad práctica y el de la verdad teórica (ciencia), estuvieron bastante diferenciados, pero a partir de la edad moderna se produjo una vinculación creciente entre ciencias y técnica que dió lugar a que realidades consideradas anteriormente como "no pudiendo ser de otra manera" resultaran "pudiendo ser de otras maneras". Esta vinculación creciente entre las ciencias y la técnica puede considerarse natural, pues al consistir el desarrollo de las ciencias en un proceso de división y composición *teóricas* de las realidades, y el de las técnicas en un proceso de división y composición *prácticas* de las realidades, no parece antinatural que ambos procesos llegaran a encontrarse y a reforzarse recíprocamente.

Con todo, la confluencia de ambos procesos tuvo resultados que produjeron grandes sorpresas. En unos casos, la sorpresa adoptó la modalidad de esperanza utópica en una transformación completa de la realidad que resolvería todos los problemas del hombre (ilustrados); en otros, la de rechazo pleno de un saber transformador que renegaba de unos principios y valores eternos e inmutables (tradicionalistas); en otros, la modalidad de una desesperanza agnóstica (escépticos); y en todos los casos la sorpresa adoptó también la forma de un esfuerzo general de orientación, que es una de las maneras en que se puede definir la filosofía.

En general, puede decirse que ese esfuerzo general de orientación, llevado a cabo por casi todos los filósofos del siglo XIX, no ha dado resultados estables y satisfactorios, y que todavía uno de los cometidos que la filosofía del siglo XX considera como tarea propia es precisamente determinar qué es lo que no puede ser de otra manera (lo inalterable, lo fundamentante) y qué es lo que puede ser de varias maneras (lo transformable, lo factible) en el ámbito de lo inorgánico,

14. Cfr., Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, libros III y VI.

en el de los seres vivos, y en el de la vida y sociedad humanas. Se trata de encontrar los últimos puntos de referencia para el ser y para el vivir humanos, en unas circunstancias en las que el acelerado proceso de desarrollo de las ciencias y de las técnicas hacen posible unas capacidades transformadoras y hacen efectivas unas transformaciones que provocan unos vértigos intelectuales y morales en medio de los cuales no resulta fácil el esfuerzo de orientación general. Ya se ha aludido a ello anteriormente en varios momentos.

c) Constitución de las ciencias y del saber

En el apartado anterior se ha hablado marginalmente de la transformación y desarrollo de las ciencias y los saberes, y más centralmente de su constitución como articulación del logos. Hay que ver ahora más en concreto como se constituyen las diversas ciencias que han venido a la existencia en la historia del pensamiento humano, o sea, cuáles son las maneras en que se ha articulado y expresado históricamente el logos humano.

Se ha dicho ya que el saber humano tiene dos comienzos: el comienzo lógico-gnoseológico constituído por los primeros principios, y el comienzo fáctico-psíquico constituído por la simbólica imaginativa. Esos dos comienzos son constitutivos de toda actividad cognoscitiva humana y por eso mismo también constituyen la base del saber espontáneo, del sentido común y del lenguaje ordinario. A partir de esa base surgen las ciencias y los saberes como desarrollos especializados de diferentes modalidades cognoscitivas, tanto los que se han designado como el nombre de saberes teóricos como los designados con el nombre de saberes prácticos.

Pues bien, además de esa base hacen falta los *principios de las ciencias particulares*, o de los saberes particulares, para que éstos surjan y se desarrollen.

Si fuese posible *deducir* de los primeros principios del ser y del pensar los principios de los saberes particulares, un filósofo con suficiente capacidad deductiva podría obtener especulativamente todos los saberes que existen y los que existirán, de manera que siempre habría un acuerdo perfectamente armónico entre todos los espíritus humanos. Pero no es ese el caso. La historia del pensamiento humano parece darle la razón, más bien que a Hegel, a Aristóteles cuando afirmaba que de los primeros principios no se deduce nada. Los principios de los saberes se encuentran, se descubren o se inventan, pero no se deducen. Si esto es así, nos encontramos en uno de los múltiples mundos posibles, habiéndose realizado la historia humana según uno de los múltiples modos posibles. En caso contrario, es decir, según la hipótesis hegeliana, nos encontraríamos en el único mundo y en la única historia posible, que ya no sería la única *posible* sino la única inevitable, necesaria.

Así pues, los principios de los saberes particulares se descubren o se inventan, y a partir de ellos se desarrollan los saberes particulares tanto teóricos como prácticos, rigiéndose por los primeros principios del ser y del pensar. Tales principios particulares se suelen expresar en un cuerpo de axiomas y postulados que al ser relacionados entre sí y con elementos reales dan lugar al desarrollo de los saberes.

Así, los principios de la termodinámica se toman como punto de partida para dar razón de determinados procesos físicos; los principios del derecho, para reglamentar y regular las acciones de los hombres; la armonía de la escala musical, para combinar las notas musicales, etc., rigiéndose por los primeros principios del ser y del pensar, que para la física adoptan la modalidad de "lo verdadero no es lo falso", para el derecho la de "lo bueno (o justo) no es lo malo (o injusto)" y para la música la de "lo bello (o agradable) no es lo feo (o desagradable)".

Como puede advertirse, la diferencia entre estos tres saberes estriba en que, para el físico, la *verdad* que *busca conocer* es la *verdad* del mundo físico que ya existe; para el jurista la justicia que *busca realizar* no es *verdad* en la sociedad humana si él no la implanta, y para el músico la melodía que *busca construir* no es *verdad* si él no la inventa.

En el apartado anterior, al enumerar a título de ejemplo los saberes teóricos y los prácticos, se omitió deliberadamente la matemática, tanto la aritmética como la geometría. Para la mentalidad de la antigua Grecia, no habría reparos en considerarla como saber teórico, pero para una mentalidad posterior a Galileo y sobre todo, posterior a las geometrías no euclídeas, sí que habría graves reparos. Porque para la mentalidad griega, la geometría de Euclides expresaba las leyes y características del *espacio real*, al cual se adecuaba cumpliendo así los requisitos de la verdad teórica; pero para un matemático actual las diversas geometrías son diversos *modelos teóricos de espacio*, o sea, constructos intelectuales cuya adecuación con el *espacio real* se desconoce en muchos casos o, más frecuentemente, no es una cuestión que los matemáticos consideren como perteneneciente a su saber. En este sentido es en el que se suele decir, jocosamente pero no peyorativamente ni injustamente, que los matemáticos son esos sabios que no saben de qué hablan pero que tampoco les importa.

Si ahora se compara la "proposición" matemática 1+1=2, con las otras dos que tomamos como ejemplo de verdad teórica ("este arbol es verde") y de verdad práctica ("he alquilado una casa"), se observará que en sentido estricto no pertenece a ninguna de las dos clases. Pero además, se observará también que no es fácil averiguar con qué realidad se corresponde esa "proposición" matemática. ¿Ocurre alguna vez en la realidad que 1+1=2, o bien eso sólo ocurre en el pensamiento? Y si eso ocurre en el pensamiento, ¿cómo es posible que al aplicar la matemática a la realidad física, por ejemplo para construir un cañón o un helicoptero, la realidad física se adecúe, a esos constructos intelectuales, es decir, cómo es posible que el cañón y el helicoptero funcionen?

Todavía Galileo, aún admitiendo que la matemática era una construcción de la mente, podía creer que la naturaleza física estaba escrita en lenguaje matemático[15], pero Kant ya no podía creerlo así. Durante el siglo XVII y XVIII las ciencias positivas (matemátizadas) se habían desarrollado tanto en base a constructos conceptuales, y la simbólica racional se había hecho tan densa, que resultaba muy difícil saber cómo se correspondía con la realidad.

15. Cfr., Galileo, *El ensayador*, parágrafo 6.

Para resolver el problema Kant pensó que no era posible saber nada sobre esa correspondencia, pero que tampoco era necesario porque se podía suponer que las leyes que hacen posible el conocimiento son las mismas leyes que hacen posible la realidad[16]. Dicho drásticamente: el cañón que yo proyecto funciona porque las leyes del pensar que utilizo para proyectarlo son las mismas leyes que la naturaleza utiliza para funcionar por sí misma.

En cierto modo, este episodio intelectual puede considerarse como la ceremonia en la que la ciencia y la técnica contrajeron matrimonio de hecho y de derecho, y, por cierto, un matrimonio que posteriormente se mostró muy fecundo.

Por el momento, no es necesario detenerse más en este problema cuya consideración pormenorizada corresponde a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la ciencia. Lo que interesa ahora es ver cómo repercute este episodio en el ser humano, en sus actitudes intelectuales, y en el saber que desarrolla acerca de sí mismo, o sea: en la antropología.

Se ha dicho que cuando la intención refleja, o la reflexión, no capta el referente de lo expresado en la intención directa, entonces el intelecto vive la verdad como *lo que le falta*. Como hemos visto, esto ocurre de un modo clamoroso con el nacimiento y desarrollo de la ciencia matematizada, pero desde ese epicentro, el terremoto intelectual alcanza poco a poco a otras modalidades de la actividad cognoscitiva. ¿Cómo estar seguro de que las diversas clases de intenciones directas se adecúan a lo real? ¿No se tratará igualmente de constructos conceptuales cuya correspondencia con lo real es muy parcial, precaria o ignota? ¿No podría suceder lo mismo que con la matemática, con todos los demás saberes, con todos los saberes filosóficos, e incluso con el sentido común mismo, con el saber espontáneo? Y ¿no podrían los demás saberes construirse del mismo modo que la física, cuya verdad, aunque no se alcance en la reflexión, viene confirmada por unos resultados incontestables?

Cuando estas preguntas bullen en la mente de un hombre, tal hombre está instalándose o refugiándose en una intención refleja en la que la verdad se vive como *lo que falta*, y está dejando de apoyarse confiadamente en la intención directa. Tal acontecimiento se llama *dudar*, o sea, suspensión de la adhesión a la intención directa (*certeza*) porque no se tiene la verdad en la intención refleja (duda). En una situación así el hombre queda a solas con su reflexión, es decir, con su *conciencia*, y espera en ella o busca desde ella la verdad porque la verdad vive en la reflexión, es la vida de la intención refleja.

Desde esta actitud intelectual, desde esta peripecia existencial, es relativamente fácil derivar hacia el subjetivismo. El "desengaño" intelectual produce, durante un cierto tiempo, una epecie de incapacidad para confiar de nuevo, y una especie de necesidad de tomar todas las garantías posibles antes de prestar nuevamente la adhesión a algo.

Esta actitud, este recelo y esta necesidad, constituyen, desde el punto de vista de la subjetividad, la motivación que conduce a situar como principio del saber la certeza de la conciencia o a intentar construir todo el saber deductivamente de los primeros principios, como se señaló en el capítulo precedente. Por otra

---

16. Este es uno de los presupuestos inspiradores de la filosofía transcendental, Cfr., Kant *Crítica de la razón pura*. Introducción. VI y VII.

parte, es lo que conduce también a la búsqueda de nuevos tipos de lógica y nuevas modalidades de la actividad intelectiva, a las que se ha aludido en el apartado anterior, para obtener una verdad que satisfaga al nuevo y más agudo grado de reflexión.

Por lo que se refiere al saber antropológico, resulta pluralizado según se desarrolle en términos de lógica matemática, de lógica clásica, de lógica dialéctica o de existencia autoconscientemente ejercida. En términos generales, se puede decir que los puntos de vista de la exterioridad objetiva, de la interioridad objetiva, de la interioridad subjetiva y de la exterioridad subjetiva, a los que se ha ido aludiendo en diversos capítulos como formas del saber antropológico, se corresponden con aquellos tipos de lógica y de modalidades de la actividad cognoscitiva[17].

Durante los siglos XVII, XVIII y XIX se buscaron y se ensayaron nuevas y diversas modalidades de articulación y de expresión del logos humano, para obtener un saber indudable o absoluto que permitiera el acuerdo de todos lo espíritus. La mayor parte de las veces el intento transcurrió por los cauces de la objetividad científica, pero la exaltación de dicha objetividad dio lugar, posteriormente, a la crítica del objetivismo, tal como se indicó en el epígrafe 1 de este capítulo, y a la consideración de que los diversos saberes son lenguajes especializados que se desarrollan a partir del lenguaje ordinario, siendo éste, en último término, el que permite la comprensión de aquellos. Al considerar el lenguaje ordinario como el origen de los demás lenguajes, cuando resulta imposible unificar los saberes especializados y obtener mediante ellos un saber más completo, la vuelta a los orígenes se produce también en la forma de vuelta al lenguaje ordianrio, para encontrar en él una verdad que satisfaga el nuevo y más agudo grado de reflexión.

3. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

La abrumadora mayoría de los conocimientos que el hombre posee los posee en virtud de que les han sido enseñados, es decir, en virtud de la comunicación. Y los que adquiere por sí mismo los adquiere en virtud de los procedimientos cognoscitivos que le han sido transmitidos, o que él inventa a partir de lo que se le ha transmitido. Esta observación pone de manifiesto que todos los procesos

17. Es oportuno señalar aquí, a título ilustrativo, que cuando Kant establece el "yo pienso en general" como fundamento de todo saber (filosófico y científico), provoca una especie de antropologización de toda la filosofía y de la ciencia, una hipertrofia de la reflexión y de la conciencia, porque se instala en la hegemonía de ésta, es decir, en la subjetividad transcendental. En el extremo opuesto, cuando Foucault establece las "constelaciones semánticas" autónomamente constituidas como fundamento de toda comprensión, de toda conciencia y de toda subjetividad, produce una especie de cristalografía de las realidades subjetivas desde la que puede decir que el hombre ha muerto porque en realidad el hombre es un invento de Kant posibilitado por las constelaciones semántico-científicas del siglo XVIII. Como puede advertirse, se trata del balanceo de una a otra forma de lógica y de una a otra modalidad cognoscitiva, en el que se pone de manifiesto que la integración unitaria del conocimiento no está lograda y que el esfuerzo general de orientación no acaba de triunfar sobre el vértigo del desconcierto.

cognoscitivos, desde la percepción hasta la articulación del logos en sistemas científicos, tienen lugar en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, en un ámbito sociocultural, que ejerce sobre tales procesos un influjo cuyo estudio, aunque compete específicamente a la sociología del conocimiento y a una rama de la antropología sociocultural, también incumbe a la antropología filosófica.

Uno de los factores intrínsecamente constitutivos de la comunidad humana, de la comunicación humana, es el lenguaje, que actualmente constituye una de las más complejas encrucijadas del saber en la que convergen la filosofía, la psicología, la antropología sociocultural, la sociología, la lingüística, la lógica, la teoría del conocimiento y la antropología filosófica. En función de esta convergencia el lenguaje resulta tematizado desde diversas perspectivas, desde las cuales se plantean los siguientes problemas: 1) Bases fisiológicas del lenguaje. 2) Génesis psicológica del lenguaje y génesis lingüística de la psique. 3) El lenguaje como condición de la cultura y la cultura como condición del lenguaje. 4) Relación de fundamentación recíproca entre lenguaje y sociedad. 5) Elementos, estructura y funcionalidad del lenguaje. 6) Relación de fundamentación recíproca entre las leyes del lenguaje y las leyes del razonamiento. 7) Relación de fundamentación recíproca entre pensamiento y lenguaje. 8) Naturaleza y fundamento antropológico del lenguaje. Como es natural, aunque puedan delimitarse todos esos ámbitos, en el estudio de algunos aspectos del lenguaje hay que hacer referencia a varios de ellos simultáneamente o a todos.

Esta interdisciplinariedad que el estudio del lenguaje requiere ha influido también en que el tema sea uno de los más ricos en polémicas en todo el pensamiento contemporáneo. De entre tales polémicas, las de más resonancia y difusión han sido aquellas en las que se han enfrentado el asociacionismo y el innatismo a propósito del orígen del lenguaje; las teorías que dan primacía a la semántica, a la sintaxis o a la pragmática a propósito del fundamento radical del lenguaje; las teorías que consideran el pensamiento como fundamento del lenguaje y las que consideran que la relación de fundamentación es la inversa; las teorías que consideran la sociedad y el lenguaje como fundamento del logos y de la psique individual y las que consideran psique y logos como fundamento de sociedad y lenguaje[18]. En la mayoría de los casos se trata de factores que son simultánea y recíprocamente fundamentantes, y el problema estriba en saber a cual corresponde la prioridad. A título ilustrativo se puede considerar el siguiente dilema: ¿hay comunicación intersubjetiva porque existe un logos objetivo único, o bien existe un logos objetivo único porque hay comunicación intersubjetiva? Se trata, naturalmente, de un problema en el que hay diversos niveles de articulación de factores en cada uno de los cuales dicha articulación puede ser distinta.

A lo largo de los capítulos precedentes se ha aludido ya a los diversos aspectos del lenguaje, por lo cual ahora nos limitaremos a recapitular ordenadamente esas alusiones.

Lo que en capítulos precedentes ha sido dicho sobre el lenguaje se puede resumir en los siguientes apartados, en función de las ocho perspectivas científicas que se han señalado.

---

18. Para una visión de conjunto de la mayoría de las posiciones teóricas mencionadas. Cfr., J.P. Bronckart, *Las teorías del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1982.

1. El lenguaje humano no es una función programada filogenéticamente. No existen organos del lenguaje ni áreas cerebrales en virtud de las cuales se produzca espontáneamente el hablar como se produce espontaneamente el ver o el oir. El lenguaje arraiga en áreas de corteza cerebral inespecializada, y los fenómenos de suplencia de esas áreas por otras, en caso de lesión, ponen de manifiesto que el lenguaje no se puede explicar sólo en términos fisiológicos[19].

2. Psicológicamente la génesis del lenguaje es la génesis de lo que Paulov llamaba el "segundo sistema de señales", es decir, la asignación de símbolos abstractos y convencionales a todas las actividades cognoscitivas, valorativas y motoras —y a sus objetos correspondientes—, de tal manera que resulte posible operar con estos símbolos dejando en suspenso dichas actividades y ahorrando la energía orgánica y psíquica correspondiente. Esto es lo que se ha llamado "función de descarga" del lenguaje[20].

Esta asignación de símbolos abstractos a las realidades está ligada al proceso de abstracción. El proceso de abstraer-nombrar es lo que permite la constitución de un plano de representación objetiva netamente diferenciada de la representación imaginativa animal y, por supuesto, de la actitud computante-organizativa de una bacteria, tal como se mostró en el capítulo anterior.

Esta génesis psicológica del lenguaje es correlativa de la génesis "lingüística" de la psique en el orden existencial, en el sentido de que la intimidad subjetiva se desarrolla cronológicamente como tal en contraposición a las representaciones objetivas que ella misma ha ido expresando. La conciencia de la propia subjetividad es correlativa de la constitución de objetividades, como también se dijo en el capítulo precedente, y la constitución de las objetividades es lo que permite desarrollar procesos intelectivos (objetivos) reversibles considerando lo real en sí mismo y no por una referencia inevitable a la propia situación orgánica.

3. La representación y expresión, tanto verbal como no verbal, de las realidades, junto con la dimensión interpretativa y comunicativa que necesariamente implican, es lo que da lugar a la cultura, es decir, a los universos simbólicos colectivos mediante los cuales se organizan las realidades conocidas-interpretadas (mundo, hombre-sociedad, Dios). A su vez la cultura, en tanto que configura la vida social humana como social y humana, alimenta e innova continuamente las actividades verbales (y las no verbales).

4. En la medida en que el lenguaje y la cultura son expresiones objetivas, objetos, tienen un estatuto ontológico diverso de los individuos. Estos pertenecen al mundo 1 y 2 y aquellos al mundo 3. Por referencia al plano objetivo toma conciencia de sí y regula su actividad cada psique individual y todas ellas en su conjunto, lo que significa que la sociedad humana es posible precisamente por referencia a ese plano.

Ciertamente ningún ser humano alcanza su condición de humano en el orden psicológico existencial si no es en un medio sociocultural[21], de manera que se puede decir que lenguaje-cultura surgen y se desarrollan por la interacción humana (por la sociedad), y que la sociedad se constituye por la actividad lingüís-

---

19. Cfr., W. Penfield, y L. Roberts, *Speech and Brain Mechanisms*, Princenton University Press, Princenton, N.J., 1959.

20 Cfr., A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

21. Cfr., L. Malson, *Les Enfants sauvages*, U.G.E., Paris, 1964.

tica comunicativa y cultural. Podría expresarse la relación diciendo que los individuos son los elementos de la sociedad (o su causa material) y que las expresiones objetivas constituyen su estructura (o causa formal), o también diciendo que del mismo modo que hay una relación de retroalimentación positiva entre la psique y las expresiones objetivas, también las hay entre la sociedad y los universos simbólicos colectivos.

Precisamente por eso, dado que las objetividades tienen una duración superior a la vida individual, y dado que la vida individual es la que las alimenta y las innova, es por lo que los universos simbólicos son esencialmente históricos, y por lo que puede decirse que el individuo se constituye como sujeto autoconsciente en el orden existencial por su acceso al mundo de la vida social, o al ámbito de lo publicamente inerpretado, tal y como se encuentra en un determinado momento histórico[22]. El sujeto individual comprende lo real en el momento en que accede a las significaciones vigentes en ese mundo social, y por eso puede decirse que el hombre habita en el lenguaje.

No parece viable sin embargo, la tesis de que es el lenguaje, o el conjunto de objetividades contingentemente relacionadas, quien constituye absolutamente la subjetividad, de forma que esta *no sea más que* una propiedad del lenguaje que emerge por el uso de los pronombres personales o por determinadas configuraciones de objetos[23]. Las expresiones objetivas que permiten la autoconciencia subjetiva son proferidas y comprendidas por el sujeto, de manera que en éste tiene que haber previamente un centro activo objetivante que sea el correlato subjetivo de aquello que puede ser designado con la palabra "yo"[24]. O dicho de otra manera, por muchas significaciones objetivas que se acumulen, y en la disposición sistemática que se quiera, la comprensión no acontece sino como acto específico que es intransferiblemente subjetivo. Por ello se puede decir que la comprensión no es un acto más del hombre sino un modo de ser radicalmente originario del existente humano[25].

Por otra parte, el que la comprensión acontezca al acceder a un ámbito de significaciones que es contingente desde el punto de vista histórico social, no significa que toda comprensión o todo conocimiento sea contingente en el sentido de gratuito, arbitrario o inverificable. Porque el acontecimiento de la comprensión es *eo ipso* coincidencia del *nous* con los primeros principios del ser y del pensar, y ello implica un cierto conocimiento absoluto que permite discernir entre lo posible, necesario, contingente, imposible, etc. y por tanto progresar, según los casos, en cada tipo de conocimiento.

5. El hecho de que el lenguaje tenga todas esas relaciones bivalentes con la realidad, la objetividad, la subjetividad orgánica, la subjetividad autoconsciente, la verdad, el ser, la cultura, la sociedad y la historia es lo que obliga a distinguir: a) Elementos del lenguaje: concepto, imagen, realidades y términos, b) Estructura del lenguaje: referencia de las palabras a los conceptos-imágenes-realidades (*semántica*); relaciones de las palabras entre sí (*sintaxis*); relaciones entre las ex-

22. Cfr . E. Husserl, *La crisis de la ciencia europea* §§ 28-38. M. Heidegger *Ser y Tiempo*, §§ 25-27.
23. Cfr . E Benveniste, *Problémes de Linguistique générale*, Gallimard, Paris, t.1, 1966, t.2, 1974 M Foucault, *La arqueología del saber*, siglo XXI, México, 1979.
24 Cfr . F. Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier, Paris, 1977, cap. V, 7
25 Cfr . M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§ 31-32.

presiones verbales y las actividades humanas, es decir modo en que las significaciones expresadas regulan y nutren de sentido la actividad humana y modo en que la actividad humana regula y nutre de sentido a las expresiones significativas (*pragmática*). c) Funciones del lenguaje: representación, expresión, y comunicación.

Por supuesto, el estudio de los elementos, estructura y funciones del lenguaje es mucho más amplio que lo que pueden dar a entender los enunciados transcritos, que, en realidad, comprenden disciplinas enteras, desde la fisiología y psicología del lenguaje hasta la lógica y la teoría del conocimiento, pasando por la lingüística general y todas las disciplinas filológicas. Para nuestro propósito, sin embargo, basta con el recorrido a través de las ocho perspectivas señaladas al comienzo de este epígrafe.

6. Si, como se ha dicho, la expresión verbal de las realidades está en conexión con el proceso de abstracción, de manera que la *semántica*, en tanto que estudio de las relaciones entre sentido y referencia, comprende igualmente lo que se dice y lo que se piensa, cabe también plantearse si la *sintaxis*, en tanto que conjunto de leyes que regulan las conexiones entre palabras, no regulará también las conexiones entre conceptos. Este problema se planteó anteriormente a propósito del discurso racional y de los sentidos del ser, y fué aplazado para otro momento más adecuado. La pregunta formulada entonces era si "ser" tal como se expresa en el lenguaje significa lo mismo que "ser" tal como se expresa en el pensamiento y tal como las realidades lo son.

Ahora habría que decir que, puesto que el lenguaje pertenece al mundo 3, cabe suponer que el "es" del lenguaje se corresponderá mejor con el "es" que articula las realidades del mundo 3 que con el "es" que articula las realidades del mundo 1 y 2, o bien que el "es" del lenguaje expresará el "es" del mundo 1 y 2 en términos de mundo 3. Esta cuestión se refiere más bien a la metafísica y a la teoría del conocimiento que a la lógica y a la sintaxis, que son criaturas que en cierto modo pueden vivir casi exclusivamente en el mundo 3, como la matemática.

La relación entre la sintáxis, o, más en general, entre la gramática y la lógica, puede considerarse en lineas generales de modo similar a como se ha hecho con las relaciones entre subjetividad autoconsciente y objetividad, entre lenguaje y cultura o entre lenguaje y sociedad.

Teniendo en cuenta que parece obvio el influjo recíproco entre pensar y hablar, no solo en el ámbito de la psicología evolutiva, sino también en tanto que actividades de una psique madura y estable, el estudio de dicho influjo se puede llevar a cabo desde cualqueira de las dos actividades. Así, se ha estudiado si en los pueblos que hablan lenguas suficientemente heterogéneas el modo de razonar y el estilo de sus lógicas son también heterogéneos entre sí, y al comprobar la existencia efectiva de tales diferencias se ha sostenido la hipótesis del determinismo lingüístico, formulada por Whorf, según la cual el modo de razonar estaría determinado por el modo de hablar y la lógica por la gramática, de tal manera que habría una pluralidd de lógicas heterogéneas en función de la pluralidad de lenguas heterogéneas.

Así pues, de la misma manera que la universalidad, o mejor dicho, la transcendentalidad del pensameinto humano ha sido impugnada por K. Lorenz desde

su consideración de la filogenia de los receptores y del sistema nervioso, también Whorf intentó una impugnación semejante desde la heterogeneidad de las lenguas[26]. Pero igualmente, la razón por la que Kant, o mejor, la transcendentalidad del pensamiento, triunfaba sobre el biologismo, es también la razón por la que triunfa del determinismo lingüístico.

En realidad Whorf no trata de impugnar unas tesis explicitamente kantianas, ni los que han polemizado con él son filósofos kantianos, sino lingüistas. Ha sido desde el mismo ámbito científico desde el que Noam Chomsky, ha sostenido la existencia de unos universales del lenguaje, de una especie de gramática trascendental, en virtud de la cual las lenguas, por muy heterogéneas que sean entre sí, son todas ellas lenguas y es posible la traducción entre unas y otras[27].

Efectivamente, las diferentes lenguas influyen sobre los modos y estilos de razonar, o incluso los configuran, a la vez que la razón misma va influyendo en esos modos de hablar e incluso configurando las lenguas: hablar es una actividad racional porque hay razón, y razonar es una actividad expresable porque hay lenguaje, de manera que el logos puede fundamentar la racionalidad de las gramáticas y las lenguas pueden fundamentar la expresión verbal del logos.

7. Si todavía afinamos un poco más en el problema podemos plantear la cuestión de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, cuestión que ha sido muy polémica a lo largo de todo el siglo XX.

Obviamente, las tesis que se pueden sostener sobre la relación entre pensamiento y lenguaje son solo estas tres: a) El pensamiento se funda en el lenguaje y depende de él: es la posición del relativismo y del determinismo lingüístico de Sapir y Whorf y la de la sociolingüística de Bernstein; b) El pensmiento es lenguaje: es la tesis propuesta por Max Müller a finales del siglo XIX y, en otro sentido, por Wittgenstein y el Círculo de Viena en el primer tercio del siglo XX, al sostener que lo pensable y lo decible coinciden estrictamente y sin residuos; c) El lenguaje se funda en el pensamiento y depende de él: es la propuesta mantenida por Piaget, entre otros, en el plano de la psicología, y por Wittegenstein en el segundo período de su filosofía[28].

La primera de las tres tesis es en cierto sentido verdadera: el lenguaje es a la vez *facilitador e inhibidor* del pensamiento, y también las lenguas *realmente heterogéneas* condicionan la percepción y los modos de pensar de las comunidades respectivas. Cumpliendo esa función, y *a la vez que* la cumple, el lenguaje es lo que permite objetivar externamente el pensamiento articulado de una manera en concreto, pero eso no significa que el lenguaje fundamente *absolute* y *simpliciter* al pensamiento. Por otra parte, quedaría por analizar la relación entre discurso interno (pensameinto) y palabras y conceptos que no se expresan.

Por lo que se refiere a la segunda tesis, cabría sostener que es sencillamente falsa sin más, y aducir como prueba psicológica de ello que los sordomudos piensan y que las personas normales a veces no encuentran palabras para expresar lo que piensan[29]. El problema resulta un poco más complejo desde la perspectiva

26. Cfr., B.L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971.
27. Cfr., N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Seix y Barral, Barcelona, 1972.
28. Cfr., J.P Bronckart, *Las teorías del lenguaje*, cit., y A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, cit.
29. Cfr., J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., pp. 471-481.

adoptada por el primer Wittgenstein[30], según la cual la correspondencia entre pensamiento y lenguaje es estricta porque el pensamiento es definido como *discurso racional* en contraposición a las diversas formas de intuición (estética, sentimental y mística). Como puede observarse, la tesis de la identidad entre pensamiento y lenguaje podría mantenerse de algún modo en función de la definición que previamente se diera de lo que es pensamiento. Con todo, resulta siempre una tesis un tanto extrema muy matizada posteriormente por el propio Wittgenstein, y quizá incluso revocada.

Por último, la tesis de que el lenguaje se funda en el pensamiento y depende de él es la que tiene una aceptación más general, por ser la que aparece como más verdadera. La tesis de que el pensamiento funda el lenguaje no excluye la incidencia y el condicionamiento lingüístico del pensamiento al que se ha aludido en los puntos anteriores. Al contrario, más bien implica una interacción recíproca entre ambos según la cual el lenguaje fundamenta al pensamiento en el orden de la causa material y el pensamiento fundamenta al lenguaje en el orden de la causa formal y final[31].

8. Después de lo dicho sobre el lenguaje desde las correspondientes perspectivas científicas, cabe y se requiere una consideración conjunta de todas ellas en orden a establecer su naturaleza y su fundamento antropológico. Ello exige establecer el estatuto ontológico y gnoseológico del lenguaje y del pensamiento, como ya se ha hecho a lo largo de este capítulo y del precedente, y, por otra parte, señalar la dinámica de ambos en cuanto constitutiva de la existencia humana. Esto último se puede expresar en los siguientes términos: "el existir humano es, en su historicidad, mediación intercambiable de *sentido* y *praxis comportamental*. Y es precisamente en esta mediación intercambiable en lo que consiste la esencia del lenguaje"[32].

Con esta tesis, K.O. Apel quiere dar a entender que el *sentido* del lenguaje humano, de lo que el hombre dice, viene dado por lo que el hombre vive y hace y se comprende desde eso (primacía de la pragmática sobre la semántica), en unos momentos, y que en otros más bien ocurre, a la inversa, que lo que el hombre vive y hace (praxis comportamental) viene dado y es comprendido por el sentido de lo que el hombre dice, de tal manera que tanto el lenguaje como la acción humana constituyen procesos indefinidamente abiertos e innovadores de modo alternativamente recíproco.

Desde esta perspectiva cabe señalar, como lo hace Apel, que la semiótica, en cuanto que ciencia generalizante del comportamiento por signos, vale sobre todo para el ahistórico comportamiento instintivo de los animales, en el que hay plena equivalencia entre sentido y comportmaiento y en el que no se dan eventos significativos que inauguren un nuevo mundo situacional y que por tanto justifiquen también un nuevo comportamiento. Asimismo, cabe señalar que un ha-

30. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.
31. Para un análisis detallado de esta interacción recíproca, cfr. I. Falgueras *El pensamiento y la unidad del lenguaje*, en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, 1983.
32. K.O. APEL, *L'Idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna, 1975, pg. 40.

blar y un comprender intersubjetivamente verdadero, no es en último término una cuestión de lógica pura o de estructuras sintácticas, sino de *interpretación* del mundo como situación significativa para el hombre.

La existencia humana es existencia humana porque acoge el mundo y, en general, la totalidad de lo real, interpretándola, es decir integrándola en procesos significativos indefinidamente abiertos o sea, en los que hay permanente innovación de sentido. Y a su vez el mundo es mundo humano porque la existencia humana se realiza vertiéndose en él. Por eso se puede decir, como Heidegger hace, que el hombre habita en el lenguaje, o lo que es lo mismo, que el hombre habita en el sentido y que el sentido habita en el hombre.

Por supuesto, toda comprensión tiene como punto de referencia las constelaciones de sentido que tienen vigencia fácticamente en el ámbito histórico-social en el que el hombre vive, el cual es de suyo variable como lo son todos los ámbitos histórico-sociales. Incluso los lenguajes científicos y en general los lenguajes formalizados, así como el discurso filosófico, son comprensibles desde el sentido del mundo de la vida y del lenguaje ordinario, el cual es insuperable en cuanto que no admite ser reemplazado por ningún otro marco de referencia más primordial. Pero esta facticidad e historicidad del sentido no implica de suyo relativismo porque el sentido y el ámbito histórico-social acontecen en ese otro ámbito más amplio que viene dado por la coincidencia del intelecto con los primeros principios del ser y del pensar, y es precisamente porque la existencia humana abre ese ámbito máximo del ser por lo que en la existencia humana acontece el sentido, el cual a su vez tiene siempre una dimensión de finitud porque no agota nunca ese ámbito máximo del ser y por eso mismo es siempre históricamente susceptible de innovación.

Esta peculiaridad del lenguaje —del sentido— y de la existencia humana, esta característica de la comprensión, que por una parte es contingente y por otra necesaria, que por una parte es relativa y por otra parte absoluta, es lo que explica las vicisitudes de la conciencia humana en su esfuerzo general de orientación entre el perderse y el saber.

Si el conocer y el comprender humano no fuese por una parte relativo y finito, y por otra absoluto e infinito, no podría haber innovación del sentido y no podría darse en la existencia humana conciencia de haberse perdido ni conciencia de estar orientándose.

Capítulo XIV
AUTOCONCIENCIA Y INCONSCIENTE

1. GENESIS HISTORICA DE LAS NOCIONES DE CONCIENCIA E INCONSCIENTE

El término y el concepto de *Inconsciente* surge en la lengua alemána clásica (das Unbewusste = lo inconsciente) usado por Goethe y Schiller siguiendo a Leibniz, que habló de la presencia *inconsciente* en el interior de las mónadas de todo su repertorio vital. También Maine de Biran, por la misma época, se remite a un concepto semejante[1].

En tanto que término y concepto negativo, requiere para su constitución la formación del correspondiente positivo *conciencia*, el cual es muy característico de diversas concepciones antropológicas de la modernidad y quizá de la filosofía moderna globalmente considerada.

En la filosofía griega no existe el término *conciencia* en su sentido actual. Su equivalente más próximo es *syneidesis*, sustantivo derivado del verbo *syneidénai*, que podría traducirse por "darse cuenta" o tener conciencia de algo. Aristóteles utiliza siete veces en toda su obra este sustantivo para designar el fenómeno del "darse cuenta"[2].

La tematización y el análisis de la conciencia tiene lugar en el mundo antiguo en el seno de la filosofía estoica y, sobre todo, en el ámbito de las escuelas gnósticas, y está ocasionado por una serie de acontecimientos que guardan cierta analogía con los que en la modernidad provocan una atención semejante al mismo tema. En efecto, el llamado período helenístico-romano se caracteriza, entre otras cosas, por un cambio bastante notable en la imagen del mundo hasta entonces vigente o, más exactamente, por una dilatación inusitada de lo que hasta entonces se consideraba "el mundo".

Tal dilatación viene dada por la constitución del imperio alejandrino en primer lugar y del imperio romano en segundo término, pues a partir de ambos el

1. Cfr. L. Cencillo. *El inconsciente*. Marova, Madrid, 2.ª ed. 1974, pp. 7 y ss
2. Cfr Antonia Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della "Con-scientia" nella Grecia antica*. Edizioni dell'Ateneo, Roma, Col. "Lessico intelettuale seuropeo".

"mundo" comprende la gran variedad de tierras y pueblos que van desde el estrecho de Gibraltar al río Indo y desde el Danubio hasta el alto Nilo. Así, ninguna mente preimperial, ni griega ni hebrea ni egipcia, integraba tantos elementos heterogéneos en su concepción del mundo y del hombre. Por eso, al ampliarse tanto ambas nociones, muchas otras como las de justicia, orden social, patria, dioses, etc. pierden en buena medida su valor como puntos de referencia inamovibles. Esto ocurre singularmente con las religiones, en su mayor parte caracterizadas por su localismo geográfico y su particularismo étnico, y que, por eso mismo, resultan rebasadas por la nueva imagen del mundo.

Este fenómeno da lugar a que surja lo que propiamente cabe denominar *autoconciencia humana*. La noción de *humanitas*, tal como aparece en el seno de la filosofía estoica, expresa la peculiar situación de una conciencia que no es ya conciencia de ser griego o romano, sino conciencia de ser *hombre*, por encima de las diferencias étnicas y culturales.

Por otra parte, el imperio supera con mucho a la *polis* como ámbito de la existencia, de manera que el que tiene conciencia de ser hombre más que de ser griego, experimenta que su *polis* es el *cosmos*, y es, por tanto, un *cosmo-polita*, un "ciudadano del mundo", o dicho en lenguaje actual, un desrraigado: y esta es otra de las notas distintivas de los estoicos. Semejante desarraigo es también una extrañeza respecto del mundo, un no saber orientarse en él que da lugar a un replegamiento del hombre sobre sí, lo que significa cabalmente un quedarse a solas con la propia conciencia.

Pues bien, este fenómeno reviste caracteres más agudos y patéticos en el pensamiento gnóstico. Desde esta perspectiva religioso-teológica, el mundo no es visto simplemente como lo extraño, sino como lo hostil, como el lugar de destierro del hombre, como el exilio. Frente a ese mundo, las escuelas gnósticas enseñan al hombre que él es de naturaleza divina, que comprender eso es salirse del mundo y salvarse, y que tal comprensión salvadora no es otra cosa que la *autoconciencia*.

La categoría antropológica fundamental del gnosticismo es, pues, la conciencia, y ser hombre o llegar a ser plenamente sí mismo es alcanzar de modo adecuado y completo la *conciencia de sí*[3].

En virtud de su confrontación con la gnosis, el cristianismo de los primeros siglos dedica esmerados análisis a la conciencia y a la interioridad humanas, especialmente Orígenes y San Agustín, y debido a esa misma confrontación rechaza la definición del hombre en términos de conciencia, pues el cristianismo no podía admitir un dualismo tan radical en el que el cuerpo y, en general la materia y la creación, era considerados el principio del mal.

A lo largo de la edad media el término conciencia (syneidesis) se utiliza frecuentemente a partir de la definición que diera Orígenes con el sentido de *conciencia moral*.

---

3. Para una exposición más completa de las nociones de autoconciencia, sí mismo, yo, etc., en el pensamiento gnóstico, cfr. Henry-Charles Puech, *La gnosis*, 2 vols , Taurus, Madrid, 1983.

Santo Tomás de Aquino hace un análisis de los diversos sentidos del término a partir de la definición de Orígenes y a partir de la definición nominal *cumscientia* (syn-eidesis), y encuadra el concepto en el ámbito de la psicología y en el de la ética. *Cumscientia* quiere decir *cum alio scientia*, o sea, aplicar la ciencia, lo sabido, a lo otro (a lo no sabido), precisamente para saberlo. La conciencia aparece así como la dimensión reflexiva o la intención refleja del juicio, tal como se dijo en el capítulo anterior, o, en términos más generales, como la dimensión reflexiva del entender y del razonar[4].

Ya se dijo anteriormente que la verdad acontece en ese momento de la reflexión en el que se *ve* la correspondencia entre la intención directa y la realidad, y que cuando esa correspondencia no se percibe el intelecto vive la verdad como *lo que le falta*. Pues bien, cuando la ciencia o lo sabido se aplica a lo real no sabido precisamente para saberlo, pero esto real es tan nuevo que no se ve la manera de integrarlo con o en los abido, como sucede cuando la imagen del mundo ha cambiado mucho, o sencillamente cuando un referente —que como se dijo es siempre inagotable— despliega manifestaciones que desbordan el sentido ya anteriormente asentado, entonces el hombre se queda a solar con su conciencia, es decir, con su intención refleja, y se detiene e instala provisionalmente ahí, en la reflexión, precisamente porque no sabe articular la ciencia con lo otro (*cum alio scientia*).

En muchos momentos de su vida y en muchos períodos de la historia, y por los motivos señalados, el hombre necesita pararse a reflexionar, quedarse a solas con su propia concienia, y entonces, en esa soledad, en ese "santuario de la conciencia", puede experimentar de un modo radical y enigmático que él es él mismo, y que ser sí mismo significa ser consciente de sí.

Puede advertirse ahora hasta qué punto esta reflexión radical es constitutiva de la intimidad sujetiva humana. Se dijo anteriormente que la intimidad subjetiva animal es muy estrecha porque no hay en ella intención refleja, sino sólo intención directa, y que por eso el instinto se podía definir bien como *inteligencia inconsciente*. Pues bien, precisamente porque en el animal o hay intención refleja (conciencia), la intención directa no puede faltar nunca, de manera que la aplicación de lo sabido a lo real se cumple certeramente y constantemente (instinto): lo real no puede sorprender al animal con un despliegue de manifestacines que le hagan cuestionarse su saber, y no porque la realidad no tenga riqueza suficiente para ello, sino porque el animal no tiene capacidad cognoscitiva para captarlo, no tiene un intelecto mediante el cual su psique pueda ser "en cierta manera todas las cosas".

Si se recuerda ahora lo ya dicho sobre el abstraer y el juzgar, y las tres teorías al respecto vistas entonces (la del intelecto agente, la de la generalización reflexiva y la iluminista-ocasionalista) se podrían homologar las tres en base a la noción de conciencia caracterizando ésta como esa luz propia del intelecto o del espíritu (el intelecto es la única criatura que verdaderamente tiene luz propia) en la cual éste se capta a sí mismo, su saber y lo real, y los conmensura continuamente entre sí precisamente porque "es en cierta manera todas las cosas" y está permanentemente abierto para lo nuevo. Podría decirse que cuando esta con-

4. Cfr capítulo XII, 3, b) y capítulo XIII, 2, b).

mensuración no se logra y tiene lugar el "pararse a reflexionar" el espíritu está inquieto porque vive la verdad como lo que le falta, y como sólo existe para verdad no puede reposar en sí mismo si no la tiene a ella, pero eso no quiere decir que esté a oscuras porque le falte esa su luz propia. La luz propia nunca le falta porque eso es precisamente la conciencia: lo que le falta es algo que fluminar (y entonces nada se ve por mucha luz que haya) o bien lo que le falta es penetrar con su propia luz la excesiva opacidad de lo iluminado.

En el pensamiento clásico y medieval, al tematizarse debilmente la conciencia, también se tematiza debilmente el insconsciente. La conciencia es estudiada pormenorizadamente en tanto que conciencia moral, es decir, en tanto que aplicación de los principios y normas morales *sabidos* a las acciones humanas para *saberlas* en cuanto a su cualidad moral. Pero aún así el centro de gravedad de los análisis no está en la conciencia sino en lo sabido (*scientia*) y en los actos humanos, en lo otro (*alio*). Cuando lo sabido no se está aplicando a lo otro, entonces no está en la conciencia, y por lo tanto está en el inconsciente. En la filosofía escolástica esto se expresa diciendo que cuando la ciencia no se está aplicando *en acto* (conciencia), se posee *en hábito* (inconsciente o mejor, preconsciente). Así pues, lo que el pensamiento contemporáneo tematiza como lo inconsciente es lo que la tradición aristotélica tematiza como lo habitual, y si se tiene en cuenta que en dicha tradición todas las instancias operativas del psiquismo y el cuerpo mismo en cuanto tal son susceptibles de hábitos, se pudede advertir hasta qué punto lo inconsciente es ampliamente examinado en el mundo antiguo y medieval. De todas formas —y conviene subrayarlo—, no está estudiado en tanto que *inconsciente* que pueda y deba ser traido a la *conciencia* porque la conciencia no está tomada como el centro de gravedad de tales análisis.

El pensamiento moderno se inaugura precisamente cuando la conciencia, la reflexión, se toma como centro de gravedad del saber. Ello es ocasionado por una serie de acontecimientos (análogos a los de la época helenística) que amplían considerablemente la imagen del mundo y la concepción del hombre vigente hasta entonces[5]. La actitud del hombre es también "pararse a reflexionar", es decir, instalarse en la conciencia precisamente porque no se encuentra el modo de articular lo anteriormente sabido con lo que aparece ahora nuevo. Este es singularmente el caso de Descartes, cuya instalación en la conciencia es tanto más firme cuanto que una de las novedades que surge es precisamente una forma inédita de construir el saber justamente desde la reflexión: la física matemática de Galileo y Newton.

Ya se ha señalado anteriormente cómo se desarrollan a partir de ahí los planteamientos objetivistas. Se considera que lo genuinamente humano, lo cierto y seguro, es lo racional, la autoconciencia reflexiva y constructiva, y que lo otro es lo subjetivo, es decir lo irracional y, podría añadirse ahora, lo *inconsciente*. En la Ilustración aparece así un concepto de "hombre" que adquiere vigencia académico-filosófica y sociocultural, cuyo centro de gravedad es precisamente la

---

5. Una breve exposición de los cambios en la iamgen del mundo y en la concepción del hombre en el Renacimiento y el comienzo de la modernidad, en cuanto que dan lugar al nacimiento de las ciencias sociales y en particular de la antropología, puede verse en J. Choza, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, caps. I y II, Cenlit, Tafalla, 1985.

autoconciencia, la reflexión, y que consagra un dualismo antropológico peculiarmente intenso, casi un antagonismo entre hombre-autoconciencia y cuerpo-inconsciente. Se podría caracterizar todo este proceso diciendo que el hombre toma conciencia de su propia conciencia y de su propia razón de un modo intensamente reflejo, lo que equivale en cierto modo, por paradójico que parezca, a "objetivar" la conciencia.

La elaboración más completa de la noción de autoconciencia y el análisis más pormenorizado de la conciencia humana llevado a cabo en la modernidad se debe a Hegel (y por eso mismo también se encuentra en él un análisis pormenorizado del inconsciente, aunque para Hegel lo inconsciente no es tanto lo sabido que no se considera actualmente como lo que aún no es en modo alguno sabido). Hegel lleva a cabo un examen de la historia del pensamiento y, en particular, de esos momentos en que el espíritu "se para a reflexionar" porque no sabe cómo articular lo ya sabido, la *scientia*, con el despliegue de nuevas manifestaciones de lo real, es decir, un examen de esos momentos en que el intelecto en su intención refleja vive la verdad como lo que le falta.

Anteriormente se dijo que el problema del conocimiento estaba mal planteado cuando se formulaba en estos términos: ¿cómo puedo saber si mi conocimiento se corresponde bien o no con la realidad si no tengo más que esos dos puntos de referencia únicos? Y se señaló que no sucede así realmente, y que la pregunta se puede hacer porque las modalidades de la intención directa son varias, y las de manifestarse la realidad también, y, sobre todo, porque hay también la intención refleja, la luz propia del espíritu sobre la intención directa y las manifestaciones de la realidad.

Pues bien, cuando no se *ve* el modo de articular las manifestaciones nuevas de la realidad con lo anteriormente sabido, y puesto que la realidad ostenta la primacía en esta relación, hay que modificar y ampliar lo sabido, la *scientia*, para que se adecúe a lo real. Esto es lo que a lo largo de la historia del pensamiento se ha llamado *experiencia*: la experiencia es aquello mediante lo cual la realidad rige y *corrige* continuamente lo sabido, la ciencia, y a este acontecimiento Hegel le llama "experiencia de la conciencia" porque a quien le acontece es precisamente a la conciencia[6].

En efecto, que la experiencia rija y corrija la ciencia quiere decir que las correspondencias entre intenciones directas y realidades, asentadas hasta un momento dado, quedan en suspenso o sometidas a revisión ante manifestaciones nuevas hasta que la conciencia, que ahora reflexiona porque vive la verdad como lo que le falta, sea capaz de *ver* cómo se articulan las manifestaciones nuevas de lo real con las manifestaciones ya sabidas. Cuando esto ocurre las intenciones directas anteriormente asentadas se han modificado, se han ampliado, se han hecho más precisas, y todo ello es vivido por la conciencia como un desengaño (de mayores o menores proporciones y repercusiones), como un deshacer el engaño en el que se encontraba y que había vivido como verdad. Así resulta

6. La exposición de lo que Hegel llama "experiencia de la conciencia" es en realidd toda la *Fenomenología del espíritu*. Una exposición breve del punto de vista hegeliano en confrontación con el concepto de "experiencia" desde Aristóteles hasta Heidegger pasando por Bacon, Galileo y otros puede verse en H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977.

que la conciencia se amplía ella misma al ampliar su ciencia, y que lo ampliado, lo recientemente sabido, en cuanto que antes de saberlo también era real, estaba fuera de la conciencia y de la ciencia, es decir, era inconsciente[7].

La biografía de la conciencia aparece así como un continuo peregrinar desde las manifestaciones de lo real a lo sabido y viceversa, o como se expresó anteriormente, de la imagen al concepto y viceversa. Y así aparece también la historia de la ciencia y de la autoconciencia humana. Para un hombre que ha *experimentado* en su vida un número suficiente de desengaños, o uno solo suficientemente intenso, y para un pensador que ha *experimentado* suficiente número de veces el mismo fenómeno recorriendo la historia del pensamiento y de la ciencia, tales experiencias le pueden convertir en un escéptico o en un estoico, es decir, le pueden llevar a la desesperanza de poder reposar intelectualmente en lo que le falta, o sea, a desesperar de la verdad; le pueden llevar a una búsqueda muy cautelosa, propia de quien está ya muy escarmentado, que sólo acepta verdades muy particulares y muy probadas (actitud positivista), y le pueden llevar a la insobornable exigencia de llegar a una conciencia, a una autoconciencia, sin fronteras allende las cuales esté siempre lo ignoto sorprendiendo y desbaratando el reposo del espíritu en una ciencia tenida ya como inamoviblemente verdadera, es decir, le pueden llevar a la exigencia de una autoconciencia absoluta (actitud idealista)[8].

En cualquiera de los tres casos ha acontecido una instalación firme del sujeto en la conciencia, que ahora es ya centro de gravedad de la indagación intelectiva y en cierto modo también de la existencia personal: la existencia personal y la colectiva, la historia futura en cierto modo, se puede apoyar sobre la ciencia porque ésta, a su vez, es controlada por la conciencia y la conciencia es —también en cierto modo— uno mismo.

El siglo XX, desde Husserl a Sartre, dedica una atención muy preferente a la conciencia, a la certeza y a la verdad que ella puede tener como provisionales y como definitivas, pero ya teniendo a la vista una copiosa producción científica y filosófica sobre el inconsciente, que tiene como detonador la obra de Sigmund Freud: "Hasta ahora los hombres han sabido que tenían razón. A partir de mí sabrán que tienen deseos".

Como es habitual el inconsciente no es algo absolutamente descubierto por Freud. Se acaba de decir al comienzo de este epígrafe que el término arranca de la lengua alemana clásica y que el concepto está ya elaborado en Leibniz, y habría que añadir que también es detectado por Hume, que es certeramente definido por Schelling, y, finalmente, que es señalado como la verdadera esencia del hombre por Schopenhauer[9]. Lo que ocurre es que Hume y Schopenhauer se

---

7. Para un análisis fenomenológico de la vivencia del error y de la rectificación, cfr. A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

8. Aunque se considere a Hegel el máximo exponente del idealismo, es oportuno señalar aquí que fue precisamente él quien mayormente insitió en que la virtud más necesaria al filósofo es la *paciencia*, es decir, el saber esperar sin ceder en el empeño.

9. La caracterización de la esencia humana en términos de inconsciente está expuesta por Schopenhauer en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*.

inscriben en una línea de pensamiento no racionalista, que no tiene la vigencia académica ni sociocultural del racionalismo, que adquiere una vigencia análoga a partir de Freud, y que al adquirirla pone en circulación un concepto de hombre que contrasta fuertemente con el del racionalismo.

Más aún, al adquirir vigencia el concepto de hombre de la tradición irracionalista, el concepto de hombre hasta entonces *sabido* no es capaz de hacerse cargo de las nuevas manifestaciones de la realidad "hombre" puestas de relieve por las corrientes en vigencia, y entonces aquel concepto aparece como no verdadero. Desde esta perspectiva, se entiende bien la provocativa tesis de Foucault según la cual el hombre no es en realidad más que un invento de Kant, un objeto cuya condición de posibilidad son las constelaciones semántico-científicas de la Ilustración[10].

Por supuesto, un concepto de hombre como el de la Ilustración (un ser que controla racionalmente desde la conciencia), cuando está muy firmemente aceptado infunde una seguridad tan sólida que al ser vulnerada puede dar lugar a una grave crisis de identidad. Y precisamente un concepto de hombre así tiene un contrario muy amenazador: lo no controlado racional y conscientemente. Pues bien, el "descubrimiento" del inconsciente implica percibir en el hombre eso incontrolado en cuanto tal, y, más aún, en tanto que determinante del controlador, tanto de la ciencia como de la conciencia. Así aparece, por una parte, lo inconsciente como algo amenazador, como lo inhumano o como lo no articulable con lo humano (con la conciencia), y por otra parte las ciencias que tematizan esos fenómenos como demoledoras del hombre. En este sentido Darwin, Marx, Freud y el estructuralismo (incluído Foucault) aparecen como los antihumanistas, como los grandes iconoclastas subversivos.

Esto explica que dichos autores hayan sido rechazados y combatidos por amplios sectores culturales, puesto que definían al hombre en términos de fuerzas impersonales que no sólo eran heterogéneas respecto de la persona y de la conciencia (fuerzas justamente inconscientes), sino que además la determinaban desde dentro y desde fuera, con lo que la libertad del ser autoconsciente, en la que este cifraba su dignidad y su identidad, quedaba seriamente cuestionada.

¿Por qué, pues, algo tan amenazador tuvo tanta audiencia y se le concedió tanta beligerancia? Por una serie de motivos heterogéneos entre sí: porque —y quizá este sea el motivo más determinante— ese conjunto de tesis eran aportadas por la ciencia. Es, pues, la ciencia la que se ha vuelto contra la conciencia y ha roto su hegemonía. Y ese "jaque mate" no podía ser eludido porque la ciencia misma estaba ya en el epicentro de la definición y de la comprensión del hombre como autocon*ciencia*. Una autoconciencia sin ciencia es un puro vacío, y aunque también se puede definir al hombre —como es el caso de Kierkegaard y Sartre por ejemplo—[11] así como radicalidad absolutamente solitaria o vacía, no es menos cierto que algún saber de sí tiene que darse para que se pueda hablar de subjetividad, y que un saber de sí es ya en alguna medida ciencia.

---

10. Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 6 ª ed 1979

11. Por supuesto, difieren bastante las posiciones de Kierkegaard y Sartre. Una buena comprobación de la diferencia puede hacerse comparando *La enfermedad mortal* de Kierkegaard con *La trascendencia del ego* de Sartre

Pero ahora resulta que lo que el hombre sabe de sí por ciencia contrasta muy fuertemente con lo que el hombre sabe de sí por conciencia. Lo que se sabe por conciencia se sabe inmediatamente mirando uno en sí mismo, y lo que se sabe por ciencia se sabe medianamente mirando uno fuera y mirándose desde fuera de sí mismo, *mediante* relaciones entre cosas al margen de uno mismo, es decir, en el ámbito de la objetividad científica. Así, un sujeto puede saber que tiene fiebre por conciencia (siente en sí la fiebre) y puede saberlo también por ciencia poniéndose un termómetro (mediante la relación entre la exterioridad del cuerpo y la dilatación de una columna de mercurio), y puede suceder que el contraste entre ambos saberes sea fuerte.

Ahora bien, como la conciencia —y eso sin merma del carácter de exterioridad o del carácter de *mediato* que el saber científico tiene— puede ir a un lado y a otro de la relación cognoscitiva, puede ir, de las intenciones directas —por heterogéneas que sean entre sí como los dos modos de *saber* que hay fiebre— a las manifestaciones de la realidad —la fiebre—, puede hacerse cargo también de una ciencia que vaya en contra de ella: el resultado es que la conciencia triunfa sobre la ciencia nuevamente y siempre, es decir, que la conciencia se amplía haciéndose cargo también de lo otro fuera de ella.

Y precisamente por esto, Darwin, Marx y Freud son bien acogidos por otros sectores culturales, porque ofrecen la fórmula para traer a la conciencia y someter a control racional lo que ellos habían descubierto como opuesto a refractario a dicho control, es decir, sus aspiraciones están también en la línea del racionalismo y de Hegel, a saber, ampliar la autoconciencia.

La obra de Marx y Freud podría considerarse también como otra más de las "experiencias de la conciencia" de la humanidad a lo largo de su historia, como las otras experiencias descritas por Hegel, pero en estos autores hay una peculiar originalidad respecto de Hegel, y es el descubrimiento de la *represión inconsciente*: la ampliación de la autoconciencia choca, en determinados casos, con un obstáculo muy difícil de salvar, que es un "mecanismo" que opera antes del umbral de la conciencia y que impide que determinados contenidos afloren a ella. Tal mecanismo es de naturaleza afectivo-volitiva, y consiste en un no querer o en un no interesarle a uno "darse cuenta" de algo, pero como se trata de un no querer o de un no interesar que no están bajo el control de la conciencia, equivalen a un *no poder*, o cuando menos a un *ser muy difícil*[12].

Así pues, desde el campo de la biología darwiniana y postdarwiniana (la etología, etc.) se intenta integrar en la conciencia la animalidad que es exterior a ella. Desde el campo del psicoanálisis se busca llevar a la conciencia pulsiones instintivas de las que el sujeto no es capaz de darse cuenta. Y desde el plano de la sociología del conocimiento se pretende hacer conscientes los factores de la situación histórico-social que determinan el modo de pensar del sujeto sin que éste se percate de ello. A esto hay que añadir los análisis llevados a cabo, ya

---

12. La cantidad de problemas epistemológicos y antropológicos implicados en la noción de represión inconsciente tal como es elaborada por Freud la he examinado en mi libro *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1978.

bien entrado el siglo XX, sobre el carácter inconsciente de las diversas estructuras y dimensiones del lenguaje y del saber en general, de la ciencia, que en cierto modo guardan analogía con la consideración de la ciencia como inconsciente (hábitos) en el pensamiento antiguo y medieval.

El inconsciente surge, pues, como un tema polémico en el pensamiento del siglo XX, y surge desde una peculiar consideración teórica y una maduración sociocultural de la conciencia, lo que hace posible que se tematice de una forma distinta a como lo había sido en la historia de la filosofía y de la medicina anteriores, de una forma que permite nuevos descubrimientos y mejores profundizaciones de los fenómenos.

En términos generales, y en relación con lo que hasta este momento se ha visto, se puede decir que el tema del inconsciente y la autoconciencia es el de la articulación entre la intimidad substancial y la intimidad subjetiva, que esa articulación acontece de varios modos, no siempre libres de fracturas o inmunes a los atascos, y que tiene como límite la ya anteriormente señalada irreductibilidad entre sujeto y logos.

2. EL INCONSCIENTE

a) Tópica y dinámica del Inconsciente

El Estudio del Inconsciente vuelve a recoger casi todos los temas tratados hasta ahora en la presente exposición de la antropología filosófica, pero considerados desde el punto de vista de la interioridad subjetiva.

La perspectiva predominantemente adoptada hasta ahora al llevar a cabo el análisis de la vida y sus formas, la sensación y la percepción, los instintos y la afectividad, el pensamiento y el lenguaje, es el que habíamos denominado punto de vista de la interioridad objetiva, que también habíamos caracterizado como punto de vista de la ontología, en el que el viviente aparecía como substancia. Se ha aludido siempre que ha sido necesario al punto de vista de la exterioridad objetiva, que es el de la anatomía, fisiología y psicología empírico-positivas, en el cual el viviente aparecía como un conjunto de sistemas funcionales. Y se ha tenido también casi siempre en cuenta el punto de vista de la interioridad subjetiva, que es el que se caracterizó como propio de la fenomenología, en el cual el viviente parecía como unidad de energías y fuerzas vitales, capacidades operativas propias, etc.

Pues bien, si ahora adoptamos exclusivamente el punto de vista de la interioridad subjetiva, y nos situamos en lo que hemos llamado intimidad subjetiva para analizar cuanto del sujeto mismo aparece en la conciencia, ocurrirá obviamente que todo lo estudiado hasta ahora, en tanto que no aparece o no puede aparecer en la conciencia, será no-consciente, y por lo tanto puede ser caracterizado como inconsciente.

El hecho de que a todo eso, que es una pluralidad de instancias y funciones operativas que se articulan entre sí de modos varios y complejos, se le denomine *el* inconsciente, como si fuera una instancia y una función única, se debe a que así lo creía Freud y así lo empleó él, y aunque actualmente no se aceptaría esa

unicidad, sin embargo por constumbre y por comodidad se sigue usando el término en singular, *el* inconsciente. Por otra parte, esa costumbre y esa comodidad tienen también un buen fundamento filosófico-antropológico: si desde el punto de vista ontológico se puede decir que el viviente es *una* substancia, y desde el ontológico y fenomenológico conjugados se puede decir que el viviente es a la vez *una* intimidad substancial y *una* intimidad subjetiva, también desde el punto de vista exclusivamente fenomenológico se puede legitimamente mencionar todo aquello que no aparece en la conciencia y que constituye al ser vivo en su unidad como *el* inconsciente.

Hechas estas precisiones hay que decir, no obstante, que no todo lo estudiado hasta el momento por la psicología filosófica y por la biología y psicología positivas ha sido estudiado también desde el punto de vista de la conciencia como *el* inconsciente, aunque pueda serlo en el futuro. Y una vez hecha esta observación se puede pasar a examinar la tópica del inconsciente.

Desde el punto de vista anatomo-fisiológico, si se preguntase por la localización neurológica del inconsciente (punto de vista de la exterioridad objetiva), habría que responder que no hay tal, que no hay un sitio, un *topos* orgánico donde esté el inconsciente. Cuando de todas formas se dice que el inconsciente está localizado en la zona subcortical y se alude al rinencéfalo y al sistema límbico, en realidad se está pensando en *un tipo* de funciones inconscientes, las pulsionales y afectivas, pero incluso en ese caso también se podría decir que todo el sistema neuroendocrino es el *topos* del inconsciente, porque realmente lo es.

Si se preguntase por la localización neurológica del inconsciente y se precisara que se indaga sobre el inconsciente expresivo lingüístico, quizá hubiera de responderse que está localizado en las areas de Broca y Wernicke. En realidad, si el inconsciente se desglosa en una pluralidad de instancias y funciones, el tema de su localización neurológica queda transferido al problema de la localización de las diversas funciones psíquicas, y por tanto al debate abierto entre localismo y holismo o totalismo en torno a la tópica de las funciones psíquicas[13].

Desde un punto de vista puramente formal y un tanto maximalista se podrían decir que todo el cuerpo o todo el organismo, en tanto que frontera de la conciencia y en cuanto que opaco a ella, es ya la localización del inconsciente, o también que la localización misma, en cuanto que implica extensión, cuerpo, y, por tanto, lo otro que la conciencia, es ya el inconsciente.

Pero como por una parte siempre es util establecer una tópica en la medida de lo posible, y por otra se insiste en que el inconsciente tiene sobre todo una dimensión transanatómica, estrictamente psíquica, lo más viable por el momento es la tópica psíquica en lugar de la anatómica. La tópica psíquica es, en cierto modo, la psicología de las facultades, y puesto que las facultades son unidades funcionales y las funciones pueden ser remitidas a su fundamento neurológico, la tópica del inconsciente se puede establecer mediante la de las facultades, salvaguardando mediante éstas el carácter psíquico del inconsciente.

---

13. El "localismo" o explicación de cada fenómeno psíquico desde una determinada zona cerebral, fue dejando paso, especialmente a partir de Luria, al "holismo" o "totalismo", o explicación de cada fenómeno psíquico desde la totalidad del cerebro. Para una exposición del estado actual del problema, cfr. K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, caps. E5-E6.

Así, se puede hablar de un inconsciente vegetativo y de un sistema neurovegetativo, cuya noticia en la conciencia es lo que se ha llamado cenestesia; de un sistema muscular-motor y de un inconsciente "kinético", cuya constatación consciente es la cinestesia[14], y de un sistema de la percepción y de unas leyes inconscientes de la asociación, configuración perceptiva, etc., y que aparecen en la conciencia sólamente mediante el ejercicio analítico de la reflexión y de la experimentación científica o bien cuando se cumplen de modo distorsionado o incompleto como acontece en los sueños o en la desorganización patológica del percibir, imaginar, recordar, etc.

Tenemos así tres niveles del inconsciente que se corresponden con lo que anteriormente se denominó sistema vegetativo, sistema motor y proceso de la percepción. Con todo, lo que convencionalmente se llama inconsciente en la actualidad se corresponde más bien con los planos de la tópica psíquica que se estudiaron a continuación. Así, al sistema tendencial-instintivo corresponde *grosso modo* el *inconsciente pulsional* (el analizado por Freud); a las funciones valorativas de lo que se llamó la autoconciencia animal o autoconciencia psicosomática corresponde también *grosso modo* el *inconsciente afectivo-valortivo*, donde cabría "localizar" el super-ego freudiano, el inconsciente colectivo de Jung, buena parte de la conciencia colectiva de Durkheim, etc. Y en tercer lugar, finalmente, a las funciones cognoscitivas superiores y al lenguaje, corresponde el *inconsciente cognoscitivo-expresivo* (el analizado por el estructuralismo).

Con todo, y por muy util que pueda ser, la tópica del inconsciente suministraría un saber muy distorsionado e incluso erróneo sin su consideración dinámica, y en ésta ya se hace patente el grado en que resultan un tanto artificiosos los compartimentos estancos que, metodológicamente, se establecen en la psique, ya sea por parte de la tópica freudiana del inconsciente, de la psicológica de las facultades clásica, o de la psicología cibernética más reciente.

La vida humana concreta está radicada en una base energética última que suministran fuerza e impulso orientado ya desde su mismo surgir tanto al actuar como al mero existir humanos. Por supuesto que también se puede decir lo mismo de los animales, pero como en ellos no hay propiamente conciencia o autoconciencia en el sentido ya estudiado anteriormente, no se suele hablar de un inconsciente de los animales, aunque sí se dan en ellos —y puede provocarse artificialmente en laboratorio— conductas atácticas autonomizadas al margen de la integración que corre a cargo de la autoconciencia animal.

Pues bien, dicha radicación en esa base energética es la radicación del sujeto humano en su fondo entitativo-psíquico, del que brotan los impulsos, los afectos

14. El "inconsciente kinético" no suele ser tratado con la atención y amplitud con que lo son las funciones inconscientes clásicas por parte de los estudiosos del incosnciente Quizá donde se encuentra más elaborado es en la obra de Arnold Gehlen (Cfr. *El hombre*, Sígueme. Salamanca. 1980), y en buena parte de la etología actual. En Gehlen el estudio del inconsciente "kinético" es nuclear puesto que él define al hombre como "ser actuante" cuya conducta tiene como puntos de apoyo fundamentales las "certezas irracionales" que son aquellas que provienen de la "acción realizada". En cierto modo, también la terapia conductista y las técnicas de modificación de conducta tienen como punto de referencia clave el "inconsciente kinético".

y las representaciones más espontáneos e íntimos, y en los cuales se "sabe" inmerso inmediatamente en la realidad, tanto inorgánica como orgánica y social, y de un modo frecuentemente más certero y lúcido que el del saberlo mediante la reflexión consciente.

Ya se dijo en su momento que en cuanto que se da la mínima actividad cognoscitiva —sensibilidad tactil— las funciones vegetativas quedan ya mediadas por el conocimiento, y que aparecen en éste en forma de impulsos y afectos elementales. Es decir, en el momento en que hay un grado de conocimiento por pequeño que sea ya hay deseo, o lo que es lo mismo, ya ha conciencia de sí y ya hay inconsciente como todo aquello del sí mismo que no aparece en esa autoconciencia. A medida que la dotación cognoscitiva se amplifica y completa, las funciones vegetativas se mediatizan más y se hacen más complejas en el plano instintivo y afectivo, y también en el fisiológico, de manera que a medida que la intimidad subjetiva se hace más amplia la intimidad substancial resulta más profunda, y el inconsciente más hondo. Finalmente, cuando la intimidad subjetiva ostenta la misma radicalidad que la intimidad substancial, entonces el vivir no está ya mediado por el conocimiento, sino —como se dijo anteriormente— principiado también por él pero sin que el conocimiento anteceda al vivir.

En consecuencia, puede sostenerse que si el inconsciente humano es el más rico y hondo que puede darse en un psiquismo cognoscitivo, ello se debe a que tenga instancias vegetativas y tensiones instintivas mas fuertes sino a que tiene una psique intelectiva de máximo alcance, o bien, no es que el hombre tenga un inconsciente mas hondo porque sea más vegetal o más animal que otros vivientes, sino porque es más espiritual, y por eso es por lo que *es mas vegetal y más animal*. Por lo tanto, y como se dijo antes, la radicalidad intelectiva humana alcanza a y es cooriginaria o coprincipial con su radicalidad vegetativa-orgánica[15].

Si se tiene presente esta coimplicación y casi circularidad entre el intelecto autoconsciente y el fondo inconsciente vegetativo-orgánico, se pone de manifiesto patentemente hasta qué punto las peculiaridades del inconsciente aparecen sobre todo en su consideración dinámica más que en su consideración tópica.

En efecto, el ser humano no se halla constituído por un *yo* puntual recubierto por un cuerpo orgánico, sino que más bien consiste en una dinámica vital que arranca de un fondo vegetativo-orgánico e intelectivo *a la vez* y que se va elevando y manifestándose de diversos modos según los grados de independencia respecto de lo orgánico que el espíritu tiene en cada una de las funciones psíquicas, que pueden considerarse a este efecto como articuladas según una jerarquía cibernética, es decir, con un máximo de fuerza y un mínimo de información en el rango inferior y un máximo de información y un mínimo de fuerza en el rango superior[16].

Así, la dinámica vital se va diferenciando, especificando, adquiriendo significados, apuntando hacia objetivos concretos, va siendo asumida más reflexivamente y va siendo encauzada productivamente y expresivamente. El trayecto

15. Esta tesis la he expuesto con más detenimiento y en diálogo con Aristóteles, Nietzsche y Freud en mi libro *Conciencia y afectividad*, citado.

16. Para una comparación entre el modelo de la psicología de las facultades y el modelo cibernético, cfr. Charles R. Dechert, *Cybernetics and the human Person*, en "International Philosophical Quarterly", vol. V, n.º 1, 1965, pp. 5-36.

por todas esas fases puede ser fluido, pero como cada una de ellas puede considerarse en alguna medida autónoma, y en cada una de ellas tienen lugar tipos peculiares de síntesis, dicho trayecto puede verse alterado por bloqueos, desplazamientos, reversiones, etc., en cualquier fase, que repercuten en las fases restantes (y aquí se inscribe toda la patología del inconsciente y, por tanto, de la personalidad.

El intercambio entre el sujeto y la realidad, mediante un contacto infraliminal, tiene lugar en todas esas fases, y aunque la conciencia sólo registra lo que puede categorizar como impulsos, percepciones, imaginaciones, sentimientos e ideas, sin embargo lo pulsional-emocional, lo perceptivo-real y lo reflexivo-conceptual se encuentran en constante interrelación entre sí y con lo absolutamente inconsciente, en un juego de implicaciones pulsionales afectivas y significativas en virtud de las cuales la vida y la realidad aparecen con un contenido que a la vez que se da a la conciencia la desborda. Así la afectividad vital cumple, al *proyectarse* sobre la realidad, la función de *investir semánticamente* los objetos, y la vitalidad perceptivo-cognoscitiva los *introyecta*, con lo que el mundo exterior se interioriza y la interioridad se abre y extiende en coincidencia con el mundo exterior. Desde este punto de vista fenomenológico, o de la vivencia, se puede definir al hombre como "ser-en-el-mundo", tomando como punto de partida justamente la *unidad* de la vivencia o de la intencionalidad, en la que pueden luego distinguirse dos polos: hombre y mundo.

"Nada tiene relieve real para la conciencia humana sino en cuanto *semánticamente investido*, pero ninguna formalización semántica tiene *consistencia real* para la vivencia consciente sino en cuanto *energéticamente radicada* en las corrientes de comunicación inconscientes con la realidad". Si esta última radicación falta, la realidad de que se trate "no interesa", o el discurso "no gusta" o "no convence" aunque uno "no sabe por qué"; y, por el contrario, si la radicación es fuerte surge ante lo real el interés o el entusiasmo. Más aún, en la fuerza de la radicación, en el "arraigo", se encuentra la explicación del fenómeno de las "evidencias" que en el orden lógico no son tales[17].

En la gnoseología clásica falta una teoría del inconsciente, y no están tematizados estos fenómenos desde ese punto de vista, quizá porque no había habido suficientes "experiencias de la conciencia". Sí están estudiados, sin embargo, desde el punto de vista de la retórica, cosa que, a su vez, falta por completo en el pensamiento moderno, y también desde el punto de vista de la poética.

b) Niveles del inconsciente

El inconsciente biológico-pulsional

El problema de la clasificación del inconsciente en tipos, focos, niveles, etc., es análogo al que se mencionó a propósito de la clasificación de los instintos y tendencias, por lo cual basta ahora con remitir a lo señalado entonces.

17. L. Cencillo, *El hombre. Noción científica*, Pirámide, Madrid, 1978, pág. 330.

Lo que aquí se denomina inconsciente biológico-pulsional se corresponde con el inconsciente libidinal de Freud, con el "fondo endotímico" de Ph. Lersch[18] y con la doble gama de instintos básicos tematizados a lo largo de la historia y de la filosofía y la psicología y que denominamos deseo de placer y agresividad. Se trata de las funciones vegetativas elementales en cuanto mediadas por la sensibilidad externa e interna, es decir, transmutadas en tendencias: nutritivas, sexuales y agresivas.

En cuanto que tendencias elementales, comparecen en la intimidad subjetiva como impulso y exigencias que requieren satisfacción, y que son susceptibles de una satisfacción superficial a nivel meramente orgánico, pero precisamente también en tanto que tendencias elementales están mediadas por las funciones afectivas y cognoscitivas y quedan asumidas así en el ámbito de la máxima personalización volitivo-consciente. De no llevarse a cabo dicha integración las funciones nutritivas, sexuales y agresivas se despliegan de una manera justamente impersonal, o sea, inhumana o bestial.

En la mayoría de las personas dicha integración se logra de un modo u otro, aunque nunca se puede decir que sea perfecta por cuanto esas funciones siempre mantienen su autonomía respecto de la voluntad autoconsciente y siempre pueden entrar y entran en conflicto con ella.

La falta de integración es patológica cuando esas exigencis o impulsos (generlamente los sexuales y los agresivos) son rechazados o no reconocidos en su legitimidad por la intimidad subjetiva, es decir, cuando en el nivel de la función afectivo-valorativa, de la autoconciencia psicosomática, son valorados como inadmisibles según la imagen de sí mismo que el sujeto posee a ese nivel. Esa imagen es lo que Freud denominó "super-ego", y lo que caracterizó como "preconsciente" y como determinante o causante de la *represión inconsciente*, que es el nombre que le dió a ese rechazo o no reconocimiento. A su vez, esa represión inconsciente es la que caracterizó como causante de las neurosis y de las diversas formas de patología psíquica en general.

Por supuesto, las formas de acoger esas tendencias en el nivel afectivo y cognoscitivo personalizador son variadas, y las que pueden adoptar en su dinámica autónoma una vez rechazadas por el nivel o las instancias personalizadoras también. Desde luego no desaparecen al ser rechazadas: pueden dar lugar a fijaciones reiterativas que el sujeto no domina desde su centro de control consciente, como fobias y obsesiones neuróticas, o pueden dar lugar, si su dinamismo es de gran alcance, a una serie de impulsos inconexos que desorganizan la conducta del sujeto y su personalidad toda.

Lo que sucede en el fenómeno de la represión inconsciente es que la pulsión no recibe la "investición semántica" o el encauzamiento adecuado, queda bloqueada y se conecta luego con otro significado incongruente con ella. Así, tiene lugar en el comportamiento neurótico o piscótico un desplazamiento de la pulsión que puede afectar al sujeto, al objeto adecuado o a la pulsión misma.

Al sujeto le puede afectar en su propio cuerpo o en algunas de sus funciones, como si, por ejemplo, la autoconciencia psicosomática realizara un razonamiento que se cumpliera orgánicamente del tipo: "ya que está prohibido lo que quie-

---

18 Cfr. Philipp Lersch, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1966.

res y resulta obligado lo que no quieres, tampoco realizarás eso que se te impone" y aparece una parálisis o unos dolores que impiden realizar las funciones obligadas.

Al objeto adecuado a una pulsión el desplazamiento de ésta le afecta en cuanto que es sustituído por otro que guarda con el primero alguna analogía. Así, en virtud de una semejanza de nombre, proximidad espacial, similitud cromática, etc. con el objeto adecuado, un objeto "inadecuado" puede resultar el blanco de unas fobias o de unas filias justamente incongruentes o inexplicables. Si el objeto adecuado es sustituido por otro que en lugar de guardar una analogía extrínseca guarda una analogía intrínseca con él, y que por lo tanto tiene una relación pertinente con la pulsión, entonces las fobias y las filias resultan menos incongruentes y menos incomprensibles.

Finalmente, el desplazamiento puede afectar a la pulsión misma en la modalidad de invertirla en su contraria pero manteniendo la misma intensidad y la referencia al mismo objeto; son los casos, por ejemplo, de transformación del amor en odio: contra la persona amada (sadismo) o contra uno mismo (masoquismo), o de transformación de la esperanza en rencor, venganza o envidia, contra un determinado tipo de personas, de valores o contra la sociedad en general (misantropía, utopismo, puritanismo rigorista, etc.).

Parece ser —y desde luego esa es la posición sostenida por Freud—, que la represión inconsciente es patógena por ser *inconsciente* y no por ser *represión*, y por eso llevarla a la conciencia puede tener valor terapéutico. En efecto, si la integración correcta de las pulsiones vegetativas consiste en su personalización, o sea, en asumirlas en el nivel volitivo autoconsciente, la unificación de la personalidad, en sí misma y en relación con otras personas, requiere que los impulsos nutritivos, sexuales y agresivos sean unas veces frenados, otras alentados, otras desplazados, sublimados, etc., pues de otro modo se les concedería una hegemonía soberana que haría imposible no ya la convivencia del sujeto con los demás, sino incluso la del sujeto consigo mismo[19].

La integración es correcta cuando el destino que se le da a la pulsión es adecuado y su sentido es conscientemente captado, es decir, cuando la pulsión entra en el ámbito de los valores de la persona y entra en el juego de la autorrealización de ésta. Se trata ya entonces de una cuestión ética y, más en concreto, de la noción de virtud. El nombre con que la tradición helenístico-romana y la cristiana designan la integración personalizada de las pulsiones nutritivas, sexuales y agresivas es el de "templanza" y "fortaleza".

Por supuesto, los valores designados con esos términos se pueden configurar socioculturalmente de forma que induzcan represiones inconscientes, y también pueden ser proclamados desde el rencor y la envidia para satisfacer afanes de venganza o deseos de poder. Es un tema de la psicología y la sociología de la moral y la religión que se encuentra estudiado en La Rochefoucauld y Nietzsche, entre otros. También, por supuesto, la liberación o la profilaxis de las represiones es un valor que puede ser enarbolado rencorosa y vengativamente para conceder a las pulsiones sexuales una hegemonía soberana y por tanto des-

---

19. Quizá la exposición más breve y completa de la concepción de Freud se encuentre en su propio *Esquema del psicoanálisis*.

personalizante. Es también un tema para la sociología y la psicología de la moral y la religión, que presenta vivos relieves en algunos de los movimientos contraculturales iniciados a partir de 1960.

En la segunda mitad del siglo XX tienen lugar, por una parte, los movimientos de liberación sexual que pretenden eliminar las represiones —conscientes, inconscientes y de cualquier otro tipo— ejercidas sobre esa pulsión, y, por otra parte, los movimientos pacifistas dan lugar a configuraciones socioculturales que pueden inducir represiones inconscientes de la agresividad. En algunos planteamientos puede observarse una peculiar valoración según la cual la pulsión sexual no es nunca "mala", mientrs que la agresiva lo es siempre. Por supuesto, este tipo de valoración es asunto de la ética, como su vigencia e influjo lo es de la sociología, pero compete a la antropología señalar que tanto la sexualidad como la agresividad, en tanto que factores intrínsecamente constitutivos de la esencia humana, son indispensables en la configuración de la personalidad integrada y madura, o sea, en la autorrealización eticamente valiosa de la persona humana[20].

El inconsciente afectivo-valorativo

Se ha dicho que los dinamismos del inconsciente biológico-pulsional pueden ser acogidos e integrados en el nivel afectivo-valorativo o bien rechazados absolutamente en ese mismo nivel, que es en el que tiene lugar la represión inconsciente. El nivel afectivo-valorativo tiene ya una función integradora no sólo respecto de las pulsiones sino también respecto de las percepciones y de las actuaciones pasadas y futuras y respecto de las expresiones de diversa índole. Este nivel es el de la instancia que constituye la pieza de cierre del circuito estímulo-respuesta en el animal, instancia que ha sido llamada "cogitativa", autoconciencia animal, etc., y que con mayor frecuencia hemos llamado autoconciencia psico-somática.

Pues bien, a ese nivel se le puede llamar inconsciente afectivo-valorativo y también —aludiendo a su otra gama funcional— inconsciente cognoscitivo-expresivo, porque valora y expresa no desde la segunda intención o intención refleja del logos en su ejercicio raciocinante discursivo, sino, previamente a eso, desde el sujeto en tanto que protagonista de una actividad vital pluralizada pero unitaria y también principiada por el logos, que no puede resolverse en conciencia refleja ni ser plenamente acogida en ella por la distancia insalvable que —como dijimos— hay entre sujeto y logos o, dicho de otra manera, entre vida y conciencia. Por eso al inconsciente afectivo-valorativo se le puede llamar también la conciencia de la vida, en cuanto que es previa a la conciencia de la razón pura y se articula con ella de maneras varias.

20. Es oportuno recordar aquí que, en la mayor parte de los planteamientos clásicos y modernos, las "pasiones" son consideradas como moralmente neutras o bien como moralmente positivas, y que, por otra parte, mientras que la sexualidad tiene su encauzamiento adecuado en los valores de la comunicación, la ternura, el amor y la fecundidad, la agresividad lo tiene en los de la valentía, audacia, constancia y magnanimidad.

El inconsciente valorativo se distingue netamente del pulsional aun estando en estrecha conexión con él por la simple razón de que puede reprimirlo o integrarlo, pero también, además, porque no es impulsivo de la misma manera y no se satisface con una gratificación superficial o meramente orgánica.

Si se trata justamente de una instancia afectivo-valorativa, se trata de un ámbito mucho más amplio donde las pulsiones están mediadas por las valoraciones y el conocimiento de los otros sujetos, y a su vez los valores y las relaciones intersubjetivas están recíprocamente mediadas entre sí. Es precisamente en un ámbito de tal amplitud, y sólo en él, donde puede plantearse como problema el darle cauce adecuado a las pulsiones y donde puede resolverse, pues en semejante ámbito se da una sobreabundancia de sentidos y de valores y una innovación de ambos tal que frecuentemente da lugar a conflictos entre ellos.

Así pues, al inconsciente afectivo-valorativo competen más bien funciones receptivas, significativas, participativas, vinculativas, motivacionales y teleológicas. Adler, Szondi, Horney, Binswanger y Lacan sostienen que la terapia "des-represiva" ejercida sobre el inconsciente pulsional es incompleta e incluso inoperante sin la terapia correspondiente a este segundo nivel del inconsciente afectivo-valorativo[21].

Cuando se dice que a este inconsciente competen las funciones que se han enumerado, se quiere decir con ello que la conciencia vital o la autoconciencia psicosomática capta la realidad de un modo prereflexivo, previo a toda formalización lógico-racional, es decir, que se vincula y se relaciona de ese modo con los demás sujetos, con las realidades físicas y con las realidades espirituales (valores, ideales, etc.), de manera que ese primer nivel de relaciones prereflexivas es el punto de partida de las elaboraciones reflexivas, tanto teóricas como prácticas. Este paso del inconsciente a la conciencia es lo que, al analizar la constitución de lo inteligible, se estudió como paso de las representaciones imaginativas a la idea y como polivalencia de la función simbólica.

Esta captación inmediata de la realidad en todas sus dimensiones en el nivel de la conciencia vital, es lo que hace que el sujeto no se encuentre en una lejanía irreal de lo real, desvinculado de los demás sujetos, de las cosas y de los valores, como una especie de *absoluto* en una situación concreta y determinada que experimentaría como no suya, como ajena a él. En semejantes circunstancias el sujeto haría una descripción del mundo parecida a la de los esquizofrénicos, es decir, lo describiría como "des-realizado" o como falto de densidad, como aquello en lo que no es capaz de sentirse implicado o por lo cual no es capaz de sentirse aludido.

Esta quiebra o este debilitamiento de la relación entre el sujeto y lo real, o entre el sujeto y los demás sujetos, no es solo propio de la esquizofrenia y de algunas otras alteraciones psicopatológicas. También es propio de las situaciones de desarraigo, cosmopolitismo y crisis socioculturales a las que anteriormente se aludió, y frecuentemente tienen como consecuencia un confinamiento del sujeto en la conciencia reflexiva y una hipertrofia de esta al margen o en contra de la conciencia vital, que puede tener como correlato una hipertrofia del objetivismo y de la racionalidad científica, como también se señaló anteriormente.

---

21. Cfr. L. Cencillo, *El hombre. Noción científica*, cit. pp. 345-360.

Por supuesto, que la distancia entre el sujeto y el logos sea insalvable no significa que no haya mediación entre ambos ni que el sujeto y el saber puedan establecerse exclusivamente en el ámbito de la reflexión pura prescindiendo del sí mismo corporal-vital, de la intimidad substancial. Precisamente la reacción contra el objetivismo, ya mencionada, es la negativa a escindir el sujeto y a hacerlo tener su centro de gravedad en la autoconciencia reflexiva, y esa negativa es la que da lugar al descubrimiento del inconsciente y a su exploración en los inicios del siglo XX.

Lo que aquí se está llamando inconsciente afectivo-valorativo es el conjunto de relaciones que se establecen en la primera y segunda infancia entre factores biológicos y factores culturales, a traves de o ambiente las relaciones interpersonales que se establecen en el seno de la familia en primer lugar (que es el ámbito en el que se inicia la vida del sujeto) y en el del ámbito social y cultural en el que se vive, y que la psicología social y la sociología contemporáneas designan con el nombre de *socialización primaria*. Dicho conjunto de relaciones es lo que configura la subjetividad antes de que ésta sea autónoma y "crítica", precisamente para que pueda serlo, y puede llegar a serlo porque tras el establecimiento de esa red de relaciones y puntos de referencia la subjetividad puede llegar a vivir eso que Dilthey primero y Heidegger después llamaron *comprensión*, que siempre es también *autocomprensión*.

Como ese conjunto de relaciones configura y constituye existencialmente la subjetividad antes de que ésta pueda disponer de ese conjunto, o sea, antes de que pueda disponer de sí misma, Husserl llamó a todo ese proceso *síntesis pasiva*, porque se trata de un proceso de síntesis respecto del cual el sujeto no es constituyente, sino constituído, y por esa razón el propio Husserl lo denominó también como el *inconsciente*[22]. Posteriormente, cuando Heidegger lleva a cabo el análisis de lo que él denomina el "encontrarse existiendo" (*Befindlichkeit*), realiza una explicitación de lo que Husserl llamó la síntesis pasiva y la caracteriza como precomprensión de sí mismo y del mundo unitariamente que hace posible toda comprensión ulterior.

Para categorizar de alguna manera los contenidos y las relaciones del inconsciente afectivo-valorativo se podría decir que opera respecto de tres órdenes: el orden interpersonal, el orden de la realidades físicas y el orden de las realidades espirituales (valores, ideales, etc.).

En el orden interpersonal se pone de manifiesto que el inconsciente no es solo un tropismo vegetal o una pulsión animal que requiere una satisfacción orgánica, sino que es también o más aún exigencia de un sentido que se cumple en la relación interpersonal porque se trata de un sentido que en último término es el de la persona. Esta vinculación intersubjetiva preconsciente ha sido analizada y caracterizada de maneras diversas. Hegel la denomina dialéctica del reconocimiento, y en su análisis muestra en qué medida la subjetividad del otro es requerida para la autoconciencia de uno mismo. Idéntico fenómeno es el analizado

22. Aunque aproximadamente por la misma época Husserl y Freud emplean el término *inconsciente* con sentido semejante en algunos aspectos, en otros aspectos el significado del término es muy diferente. La diferencia viene dada en buena medida por la perspectiva formal y la intención heurística propia de cada uno. La exposición de lo que Husserl entiende por *inconsciente* se encuentra en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, libro II.

por Freud respecto de la primera etapa de la vida y caracterizado por él en términos de triángulo edípico. Por su parte Husserl, cuando habla de una intersubjetividad trascendental, se refiere también al modo en que la relación intersubjetiva es condición de posibilidad de la constitución de los significados y de su comprensión, al modo en que la intersubjetividad funda la objetividad del sentido.

Por otra parte, cuando se señala la obra de Georg Herbert Mead —contemporáneo de Husserl y Freud— como comienzo de la psicología social, se hace aludiendo a su teoría del "otro generalizado" mediante la que describe el modo en que la conciencia de la propia subjetividad emerge en simultaneidad con la conciencia que se va teniendo de los otros en tanto que otros sujetos[23].

Finalmente, los análisis llevados a cabo recientemente por E. Levinas sobre lo que él denomina "meta-ontología" del rostro, se refieren al "otro" como *a priori* del yo y de la autoconciencia, es decir, al modo en que la relación originaria con el otro es condición de posibilidad de la relación con uno mismo y de la autocomprensión[24].

Por supuesto, los análisis de estos autores están realizados desde perspectivas formales que no son inmediatamente homologables, pero todas ellas son pertinentes y adecuadas en relación con los fenómenos que abordan.

El inconsciente afectivo valorativo establece, en el orden interpersonal, vinculaciones intrafamiliares de identificación o no identificación con el padre y con la madre, en función de las cuales se dan también las constelaciones de valores morales y religiosos en buena medida; vinculaciones inconscientes a la intimidad de personas ajenas a la familia, sobre las que se despliegan las relaciones de amistad, de solidaridad nacional, simpatía social, etc., y vinculaciones amorosas heterosexuales mediante las cuales la pulsión libidinal queda referida a una intimidad personal ajena. Sí solo se diera la pulsión libidinal, sin su integración en el inconsciente afectivo-valorativo, la relación amorosa hombre-mujer resultaría mucho más inexplicable de lo que ya lo es, aunque posiblemente también resultase mucho menos complicada.

Por lo que se refiere al orden de las realidades físicas, la conciencia vital o el inconsciente afectivo-valorativo establece conexiones, mediante la percepción y las relaciones interpersonales, de tipo pragmático utilitario y, en general, de tipo *poiético*, que dan lugar a las valoraciones estéticas y a las creaciones artísticas, técnicas, jurídicas, políticas, etc., que se atribuyen al gusto, al ingenio o al genio, y que surgen en virtud de lo que se denomina a veces "inspiración" o también "ocurrencia". Con estas dos expresiones se designa, justamente, un tipo de fecundidad que no arranca de un discurso racional deductivo o reflexivo, sino de un acontecimiento que tiene lugar más acá de la autoconciencia y del que, precisamente por eso, se dice que es inconsciente.

Finalmente, el orden de las realidades espirituales (valores, ideales, etc.), es captado por el inconsciente afectivo-valorativo también mediante la percepción y las relaciones interpersonales. De suyo estos tres órdenes no se dan por separado, pues las personas son realidades físicas y realidades espirituales y así las

23. Cfr. G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidos, Barcelona, 1982.
24. Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

capta la conciencia vital, las realidades físicas son captadas en cuanto que son valoradas poieticamente o estéticamente, y son valoradas así en cuanto que mediante ellas se descubren o se inventan los valores, y los valores no se dan en sí mismos de modo inmediato sino mediante acontecimientos interpersonales, físicos y psíquicos. Pero los valores pueden ser considerados en sí mismos como las raices últimas del sentido, como aquello que vincula y permite advertir la referencia de lo inmediato y cotidiano a lo arcano y misterioso, más allá de lo diafanamente inteligible, que es a lo que apuntan las personas —y tal vez también la realidad inerte y los seres vivos— cuando aspiran a su última plenitud.

Precisamente la indigencia o la indeterminación del sentido que experimenta la conciencia humana es el correlato del carácter misterioso de esa plenitud. El psicoanálisis de K.G. Jung y lo que él denomina *inconsciente colectivo* tematiza toda esta área de la intimidad humana: los arquetipos en función de los cuales se estructura el campo de fuerzas de la vitalidad inconsciente, a saber, el padre, la mujer, el salvador, satán, etc. son valores-personas por referencia a los cuales el sujeto puede comprenderse a sí mismo desde su principio y encauzar su autorrealización hasta su plenitud última.

En la medida en que el inconsciente afectivo-valorativo vincula al sujeto con los valores y con las demás personas, configura también al sujeto moralmente y religiosamente a la vez que socialmente. Por ello puede "localizarse" en este nivel del inconsciente, además del inconsciente colectivo de Jung y el super-ego de Freud, lo que E. Durkheim denomina *conciencia colectiva*, y que caracteriza como el contenido moral, religioso y cultural en general, compartido por todos los miembros de una colectividad, que determina sus modos de valorar y actuar, y que hace que esa colectividad sea unitaria o que constituya una sociedad bien integrada y relativamente armónica[25].

Como ya se ha advertido, hay diferencias entre todas estas formas del inconsciente según lo analizan cada uno de los autores mencionados, y no sólo en lo que se refiere a la perspectiva metodológica, sino también en cuanto al contenido y en cuanto a su aptitud para ser acogido y clarificado en la conciencia, pero esas diferencias requieren ya un estudio monográfico de cierta amplitud.

El inconsciente cognoscitivo-expresivo

Como se ha dicho anteriormente, el inconsciente cognoscitivo-expresivo es la dimensión o el aspecto significativo-expresivo de la autoconciencia psicosomática o de la conciencia vital, cuya dimensión o aspecto afectivo-valorativo se acaba de considerar en el apartado anterior.

Entre los autores contemporáneos, Lacan lo denomina *Inconsciente discursivo*, y lo caracteriza como el "discurso impersonal del otro", siendo "el otro" un postulado lógico: la estructura objetiva y significativa del universo o de la tota-

---

25. Para una exposición de la concepción de Jung del inconsciente colectivo, cfr., además de la obra de L. Cencillo, *El inconsciente*, citada, el libro del propio Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidos, Buenos Aires, 1984. No hay ninguna obra de Durkheim dedicada a exponer específicamente y de modo sistemático su concepción de la conciencia colectiva, pero puede comprenderse suficientemente en la exposición que él hace en su obra *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982.

lidad de lo real, que tiene carácter trascendental en cuanto que hace posible la constitución de objetos y significados, y que tiene una reproducción isomórfica en la unidad mente-cerebro dentro de la cual emerge el "yo" como un objeto y un significado que resulta comprendido en la medida en que los demás objetos y significados lo son. Este planteamiento es el sostenido por toda la escuela estructuralista: Levi-Strauss, Barthes, Althusser, Derrida, Foucault, y otros además de Lacan mismo[26].

El inconsciente discursivo es, en realidad, el conjunto de expresiones significativas que codifican según sus leyes el contenido de las vivencias y lo desglosan y categorizan en *objetos* que quedan destacados y propuestos como tales al *sujeto*. Es decir, es la emergencia misma del lenguaje en cuanto que transforma el estímulo en objeto, crea la distancia intencional y permite al hombre liberarse del acoso de los estímulos, *comprender* y *expresarse* mediante significados y relaciones interobjetivas.

Si se dice que el inconsciente discursivo es lenguaje en sentido estricto, no coincide con el inconsciente afectivo-valorativo, pero si se dice que es significación, entonces sí coinciden y sus funciones y contenidos se pueden categorizar de la misma manera.

En cualquiera de los dos casos, se puede sostener que este inconsciente es la "base" de las facultades superiores, o, como se expresó anteriormente, que es el "suelo" en cuyo "humus" se produce la emergencia de lo inteligible.

En cuanto que el inconsciente discursivo es la base de las funciones racionantes y en cuanto que éstas se consolidan tardíamente en el proceso evolutivo, puede decirse que este nivel del inconsciente es de formación más tardía que los otros dos niveles. Pero si nos atenemos al proceso evolutivo del lenguaje se puede decir que es de formación más temprana incluso que el inconsciente pulsional. En efecto, la consolidación del lenguaje se completa en los cuatro primeros años de la vida, mientras que la sexualidad hasta los siete años no ha terminado su proceso de configuración primaria, y, por otra parte, la sexualidad tiene un segundo período de configuración en conexión con las funciones afectivo-valorativas en el proceso de eclosión de la intimidad en la pubertad y adolescencia, mientras que el lenguaje no necesita propiamente un segundo período de configuración.

Así pues, el inconsciente cognoscitivo-expresivo tiene como contenido también suyo el del inconsciente pulsional y el del afectivo-valorativo, y como contenido exclusivamente propio las estructuras formales del lenguaje y de los saberes, es decir, en cierto modo, los radicales de lo que en la filosofía aristotélica se denominan hábitos dianoéticos, a saber, *Nous, Episteme, Sofía, Phrónesis* y *Techne*, y que consideraremos más adelante.

Si se considera que los hábitos es aquello de lo que el sujeto siempre dispone a beneficio propio, se podría diferenciar el inconsciente discursivo del afectivo

---

26. Cfr. L. Cencillo, *El hombre. Noción específica*, cit., pag. 346. Cencillo considera que, en general, los planteamientos estructuralistas, en tanto que materialistas, suponen un retroceso del materialismo dialéctico al materialismo vulgar del siglo XVIII. Hay que señalar, sin embargo, que los planteamientos estructuralistas no son necesariamente materialistas: pueden ser también formalistas e incluso idealistas, y así lo han señalado algunos críticos del estructuralismo. Cfr., por ejemplo, Marvin Harris, *Cultural materialism*, Random House, New York, 1979, caps. 7 y 8.

en la medida en que dijimos que éste dispone del sujeto más que el sujeto de él. Por supuesto, también en el inconsciente afectivo-valorativo se inscriben todos los hábitos éticos, de los que obviamente dispone el sujeto a beneficio propio, y, por otra parte, también los hábitos dianoéticos son en buena medida constituyentes del sujeto y juegan también como factores de la *síntesis pasiva*, pero en la medida en que se dispone más fácilmente de lo cognoscitivo que de lo psicosomático se puede establecer la diferencia entre el inconsciente afectivo y el discursivo en función de esta disponibilidad[27].

Así pues, las funciones del inconsciente discursivo són la comprensión-dotación de significado o "investición semántica" y la categorización[28].

La investición semántica consiste en la conexión de un objeto o acontecimiento con un término significativo, el cual adquiere su significación concreta según el modo de relacionarse con otros términos significativos. El conjunto de estos términos cuyo significado se determina recíprocamente puede llamarse "retícula semántica", "juego de lenguaje", "universo de discurso" y de otras varias maneras. La conexión entre objeto y término determina, por ejemplo, el significado de la palabra "hombre", que a su vez se determina más en concreto según el universo de discurso o el contexto en que se utilice: en un discurso filosófico puede significar "ser racional", en un discurso erótico puede significar "amante", etc.

Si no se estableciera la conexión entre el contenido de la vivencia y el término significativo, y no se inscribiera éste en un universo de discurso, el sujeto no comprendería la vivencia ni, por tanto, se comprendería a sí mismo. El inconsciente discursivo unifica estímulos, impulsos, afectos, etc. en elementos significativos tales como "verde", "hambre", "pecado", "fiesta", "gobierno", etc., que son las claves por referencia a las cuales los individuos de un mismo sistema sociocultural se comprenden a sí mismos y a los demás, y por eso el llamado "shock cultural", que consiste precisamente en una mutación de esas claves, se describe como desorganización de vivencias y de conductas.

En cuanto que cualquier contenido vivencial puede conectarse con un término significativo, y en cuanto que éste está en relación con los demás y con el sistema total del lenguaje, todo contenido puede jugar en los diversos niveles de generalidad y comprensión de la intimidad humana. Se trata de la alternancia entre semántica y pragmática —entre los diversos ámbitos semánticos y pragmáticos— que es esencial al lenguaje humano según se estudió en su momento.

La investición semántica se realiza sobre los contenidos del inconsciente pulsional y del afectivo-valorativo, por lo cual se dijo que el de ellos es también el contenido del inconsciente discursivo.

---

27. Por supuesto esta cuestión requiere y es susceptible de análisis más detallados, que no tienen su lugar aquí y ahora. La cuestión de la disponibilidad hay que examinarla en función de la voluntad, y la cuestión de la síntesis pasiva o del *a priori* formal de los estructuralistas, en función de la libertad, cosas ambas que se estudiarán más adelante. Ahora basta decir que la noción de síntesis pasiva pone de manifiesto que la libertad humana no es absoluta ni en el orden ontológico ni en el existencial.
28. Cfr. L. Cencillo, *El hombre. Noción científica*, cit., pp. 345-360.

Por lo que se refiere al inconsciente pulsional, la investición semántica canaliza la energía psíquica en referencia a símbolos representados imaginativa o fantásticamente, que tienen una significación oscilante en parte autónoma y en parte dependiente del resto de la vida psíquica. En virtud de esa oscilación, la energía canalizada resulta cargada o descargada de emotividad, desplazada, sublimada, bloqueada, etc. El significado y la forma de los símbolos pueden provenir de experiencias de la remota infancia, como sostiene Freud, o de experiencias arcaicas de la especie humana y de las especies animales, como sostiene Jung.

Por lo que se refiere a los contenidos del inconsciente afectivo-valorativo, la investición semántica canaliza la energía psíquica en sentido *poiético, práxico*, o *teórico*. En virtud de ello resulta la comprensión y la expresión y realización de las ideas y valores técnicos, artísticos, jurídicos, éticos, políticos, religiosos, científicos, etc., la correspondiente configuración de aptitudes, actitudes, intereses, habilidades, etc.

Por lo que se refiere al contenido exclusivamente propio del inconsciente discursivo, hay que decir que consiste en las estructuras y funciones imaginativas o de la sensibilidad interna en general que hacen posible toda significación. No es ahora el momento de dilucidar si resultan *a posterori* o si son *a priori*, si se trata de universales del lenguaje que tienen el carácter de ideas innatas, o si se trata además de universales de la acción. Sí hay que señalar que, en cualquier caso, tales estructuras y funciones están configuradas simbólicamente, puesto que el inconsciente no puede, por definición, formalizar abstractivamente o de modo reflexivo-racional, aunque desde luego esta última formalización arranca de lo esbozado por el inconsciente.

La segunda de las funciones del inconsciente discursivo es la *categorización*. Percibir, en sentido estricto y completo, es siempre categorizar, comprender el significado.

Aunque el primero que empleó el término categorizar y construyó un sistema categorial científico, es decir, reflexivo-racional, fue Aristóteles, aquí no va a usarse la palabra en un sentido tan restringido. Las categorías de Aristóteles son moldes o compartimentos lógico-ontológicos para desarrollar un saber metafísico (substancia, cantidad, cualidad, relación, etc.). Pero, obviamente, la vida no comienza por la metafísica ni la autoconciencia psicosomática es una instancia capaz de elaboraciones reflexivo-racionales, de manera que la primera comprensión de la realidad no acontece en términos de "sustancia", "cantidad", etc., sino en otros más inmediatamente significativos, del tipo "cielo", "tierra" e "infierno", o bien "nacimiento" y "muerte", o también "dioses", "hombres" y "cosas", "bueno" y "malo", etc. Todos estos términos constituyen ya un sistema categorial o un conjunto de categorías cuyo fundamento es la vida humana misma desarrollándose en el mundo, y que al ser formuladas como tales categorías fundan a su vez el desarrollo de esa misma vida humana. Ya se dijo anteriormente que la condición de posibilidad de una categorizaicón como la de "lo teórico" y "lo práctico" o —según la formulación de Heidegger— de "lo ante la mirada" y "lo a la mano", es que exista un ser que tenga manos, que tenga ojos y al que, para cada una de esas dos actividades genéricas, la realidad se dé de maneras diferentes.

Desde estas consideraciones se hace patente que lo que se percibe nunca es una *cosa en sí*, o una *substancia en sí*, al margen de los afectos y valoraciones éticas, estéticas, pragmático-utilitarias, etc. que el sujeto haga en su concreta situación.

La realidad en sí es, a la vez, tal como se conoce e incommensurable con lo conocido de ella. En todo acontecimiento perceptivo o cognoscitivo hay una confluencia de algo que se da emergiendo desde un fondo y un "receptor" de lo dado que se refiere a ello intencionalmente en términos de posesión, transformación, etc., una confluencia entre realidad e intimidad, cada una de las cuales se esclarece y despliega en función de la otra. Pues bien, esta conexión entre intimidad y realidad que consiste en la comprensión-dotación de significados inmediatos y vitales es lo que cabe señalar como función del inconsciente discursivo, en cuanto que, al comprender los significados de lo que percibe, categoriza.

No se trata de plantear ahora de nuevo el "problema del conocimiento" o de reproducir otra vez la polémica entre idealismo o realismo o entre subjetivismo y objetivismo. Se trata de un nivel previo a todas esas disyuntivas, del que ya se trató de hablar de la imaginación y de la función simbólica, y que ahora se está considerando desde el punto de vista de la intimidad subjetiva, es decir, desde el punto de vista de cómo se dan las diversas realidades a la autoconciencia psicosomática.

No se trata de negar la existencia de la realidad en sí a beneficio de unas estructuras lógico-formales que hacen posible toda objetividad y toda subjetividad; tampoco se trata de negar la existencia de la realidad en sí a beneficio de una subjetividad dotada de omnipotencia constructiva o arbitraria. Ni se trata de negar las estructuras lógico-formales o la subjetividad a beneficio de la realidad en sí. En realidad estas formulaciones tan extremas son más bien caricaturas didácticas que tesis filosóficas sostenidas realmente en serio por alguien[29].

Por supuesto, existe la realidad en sí, las estructuras lógico-formales y la subjetividad, pero no existen como algo clausurado y absoluto, sino precisamente en referencia recíproca y, precisamente en virtud de ella, en una dinámica indefinidamente abierta porque cada una de esas realidades da siempre más de sí. Una realidad física cualquiera da siempre más de sí porque ninguna acumulación de sentidos agota un referente; las estructuras lógico-formales dan siempre más de sí porque siempre hay nuevas posibilidades de formalización última totalizante; y la subjetividad siempre da más de sí misma —y hace dar más de sí a los otros factores— porque eso es lo que quiere decir subjetividad o persona, como más adelante veremos. Y si se tiene en cuenta que la prioridad corresponde aquí al sujeto, se echa de ver que la realidad en sí siempre da más de sí por su propia virtualidad y por la actividad del sujeto. El agua, como realidad en sí es simplemente agua, pero por la actividad del sujeto es también energía eléctrica, y también luz, y también fuerza motriz, imagen, sonido, etc. Por supuesto todas estas son virtualidades del agua en sí, pero no llegan a ser reales sin que medie la actividad formalizadora del sujeto.

---

29. Obsérvese cómo esas posiciones pueden considerarse nuevamente como reduccionismos operados desde la perspectiva de la eficiencia, la formalidad o la materialidad, tomadas no tanto respecto del cosmos cuanto respecto de la subjetividad.

Pues bien, la actividad formalizadora del sujeto tiene un momento reflexivo-radical y un momento irreflexivo-vital que es la actividad categorizante del inconsciente cognoscitivo-expresivo. El inconsciente fija determinados significados y los constituye en centros o puntos de referencia y dispone los demás en función de ellos. Esos significados son "categorías" mediante las cuales se estructura y fija el mundo, y se establecen planos de realidad y niveles de significación, como por ejemplo "causa", "madre", "realidad", "evidencia", "ahí", etc., o como por ejemplo, "masculino-femenino", "vida-muerte", "rico-pobre", "bello-feo", "bueno-malo", etc.

No se puede decir que las categorías y niveles de significación residen de suyo en las cosas mismas, pues dependen de las funciones organizativas del inconsciente, es decir, de las diversas modalidades en que se despliega la actividad humana, pero tampoco puede decirse que tal despliegue sea arbitrario.

La formalización que a nivel simbólico lleva a cabo el inconsciente se completa con la formalización en términos de *concepto* en el umbral de la autoconciencia racional-reflexiva, a partir del cual se depsliega en sucesivas vueltas reflexivas lo que en un sentido más estricto se denomina autoconciencia humana.

3. VERDAD Y FALSEDAD DE LA AUTOCONCIENCIA. TEORIA Y PRAXIS

a) Modalidades de la autoconciencia humana

Después de haber visto la génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente, y examinar los niveles y funciones del inconsciente, corresponde ahora detenerse en el estudio de la autoconciencia.

La primera observación metodológica que cabe hacer al respecto es que, así como caben cuatro puntos de vista en el estudio del sujeto humano, y así como el inconsciente ha sido estudiado desde la interioridad subjetiva y desde la interioridad objetiva, o sea, desde el punto de vista fenomenológico y desde el ontológico, el estudio de la autoconciencia en sí misma considerada sólo puede hacerse desde un punto de vista: porque respecto de la autoconciencia la diferencia entre fenomenología y ontología se disuelve.

Como Hegel señalara, la diferencia entre lo fenoménico o lo que aparece para mí y la realidad en sí, es establecida por la conciencia misma, y se resuelve en la diferencia entre lo que la conciencia ya sabe y lo que todavía no sabe.

Pero si de lo que se trata es de la autoconciencia en sí misma considerada, o, si se quiere, del intelecto considerado en sí mismo y respecto de sí mismo, entonces la diferencia entre lo que es la autoconciencia para mí y la autoconciencia en sí se esfuma. Podría pensarse que la diferencia se mantiene si la autoconciencia para mí se homologa a la autoconciencia sin más o a la intimidad subjetiva, y la autoconciencia en sí a la intimidad substancial o al sujeto en tanto que substancia. Esta diferencia puede establecerse, pero hay que ver cómo, y partiendo de la observación de que, *de suyo*, no la hay (y esa es la razón por la cual el idealismo es una constante en la historia del pensamiento, y no simplemente un sistema circunscrito a una época determinada).

Quizá la primera formulación de la identidad entre substancia y autoconciencia sea la noción de acto puro de Aristóteles como pensamiento que se piensa a sí mismo. Un desarrollo de esa tesis de un modo particularmente nítido es realizado en el seno de las corrientes neoplatónicas y gnósticas por Proclo, y un comentario a las formulaciones de Proclo en la línea de la identidad entre autoconciencia y substancia se encuentran en un autor tan poco sospechoso de idealismo como Tomás de Aquino.

La fórmula de Proclo es esta: "todo cognoscente que conoce su esencia existe volviendo a su esencia con una vuelta completa". Y el comentario de Santo Tomás: "volver a su esencia significa que la cosa subsiste en sí misma"[30]. Si, pues, substancia significa, antes que nada, autoconciencia, el problema primordial desde esta perspectiva no es cómo el hombre puede ser autoconciencia, sino cómo los organismos vivos carentes de autoconciencia pueden ser substancias, y cómo pueden serlo los seres inertes. Obviamente, aquí el problema estriba en qué quiere decir "volver" y en cuántos y cuáles son los modos de hacerlo, y, todavía previamente a eso, estriba en qué quiere decir "estar fuera" y en cuantos y cuales son los modos de estarlo.

Y ahora, una vez que se ha señalado la identidad entre autoconciencia y substancia, se puede examinar la diferencia, cuya posibilidad estriba en que los modos de "volver" y "estar fuera" sean plurales. Que haya una pluralidad de modos de volver y de estar fuera significa que haya una cierta temporalidad y una cierta distensión espacial. Entiéndase, no que haya espacio y tiempo en abstracto, sino que haya una *cierta* distensión en el modo de ser de cada uno de los tipos de seres que existen "volviendo sobre sí con una vuelta completa".

En el caso del hombre, y por lo que se refiere a la diferencia establecida entre intimidad substancial e intimidad subjetiva, cabe decir que el modo en que el hombre sale de sí mismo y vuelve a sí mismo es triple. El sí mismo puede considerarse en principio como único, pero puede decirse que sale de él y vuelve a él como cuerpo, como vivo y como inteligente o autoconsciente, lo que significa que hay en él tres modalidades al menos de distensión, cada una de las cuales está asumida y articulada con la superior.

En cuanto que el existente humano es corpóreo tiene unas partes fuera de otras: su salir de sí es su distensión espacial y su volver en sí es la unidad del organismo. Esta unidad es posible desde y por la segunda modalidad de la distensión, que es vivir. En tanto que viviente, el existente humano sale de sí al desplegar por su propia actividad su organismo y al mantenerlo como tal mediante las correspondientes operaciones, y vuelve a sí mismo en cuanto que la operatividad del despliegue y del mantenimiento y el resultado de ella se adscribe a la activa y radical unidad del viviente cualificándola (lo que en su momento se denominó inmanencia vital). Por último, en tanto que inteligente, el existente

30. "Omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa" (*De causis*, pro. 15, cit. en *S. Th* I, 14, 2, 1).
"Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas" (*S. Th.* I, 14, 2 ad 1).

humano sale de sí al hacer consciente su corporeidad y su vivir por una parte, y al hacer objeto de su conocimiento la totalidad de lo real por otra parte, y vuelve a sí mismo en cuanto que se sabe a sí mismo articulado con las demás realidades y sabe las demás realidades desde su unidad.

Como estas tres formas de "salir de sí" y de "volver a sí" son irreductibles entre ellas, va ya dicho con ello que son irreductibles al "sí mismo", o sea, que no se identifican con el sujeto.

Lo que ahora interesa precisar es la diferencia entre autoconciencia y sujeto por una parte, y la diferencia entre inmanencia de la conciencia e inmanencia de la vida, por otra. Y si ahora hay que admitir la diferencia entre autoconciencia y sujeto, entonces reaparece la distinción entre fenomenología y ontología.

Cuando se dijo que un óvulo fecundado "sabe" construir un organismo vivo entero analogamente a como un león "sabe" cazar y a como un hombre "sabe" geometría, se señaló que la diferencia entre esos modos de saber consistía en que en el caso del hombre el saber era reversible y no inmediatamente eficaz, mientras que el "saber" del óvulo fecundado era irreversible e inmediatamente eficaz, y el "saber" del león ocupaba un lugar intermedio. Y precisando más la diferencia se dijo que, en el caso del conocimiento humano, se trata de una *inteligencia autoconsciente* o de una relación sujeto-objeto conocida como tal por el sujeto; que en el caso del animal se trata de una *inteligencia inconsciente* o de una relación imaginador-imagen no conocida reflexivamente por el animal, y que en el caso del óvulo fecundado se trata de una relación organizador-organizado en que la actividad computante no se puede desglosar en actividad cognoscitiva y actividad ejecutoria.

Pues bien, al hablar de la autoconsciencia humana hay que señalar, al menos, dos modalidades de autoconciencia: lo que se ha venido llamando autoconciencia animal, cogitativa, conciencia vital o conciencia psicosomática y que es en parte inmediatamente eficaz e irreversible, y lo que se ha llamado reflexión intelectual o autoconciencia humana propiamente dicha, que es completamente reversible y no inmediatamente eficaz, sino eficaz sólo mediante la voluntad.

Poner de manifiesto esta diferencia entre la autoconciencia vital y la autoconciencia intelectual es de la mayor importancia para la filosofía y la psicología, y tanto más cuanto abundantes son las confusiones de los filósofos y psicólogos al respecto. Unos cuantos ejemplos concretos bastarán para ilustrar la diferencia.

Cuando en las diversas formas de psicoterapia se dice y se comprueba que el acto de tomar conciencia de algo tiene de suyo valor terapéutico, es verdad respecto de la conciencia vital, y cuando se objeta que no lo tiene, es verdad respecto de la conciencia intelectual.

En el primer caso el acto de conciencia tiene valor terapéutico porque la conciencia vital, como se ha dicho repetidas veces, es valorativa y realiza un tipo de valoraciones que automáticamente desencadena impulsos y afectos o los inhibe, etc., con lo cual puede, mediante un solo acto, variar la configuración dinámica de la subjetividad tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo. Es decir, puede causar un trauma psíquico o bien curarlo por completo, y en ambos casos se trata de un acto de conocimiento, es decir, de un "saber" que es parcialmente irreversible y que tiene eficacia inmediata en la inmanencia vital. Este tipo de saber se menciona en el lenguaje ordinario con expresiones del tipo "sa-

ber por *experiencia*" o "saber por haberlo vivido", y desde él se descalifica el propio de la autoconciencia intelectual con expresiones del tipo "eso no es más que una *teoría*, en *realidad* no sabes de qué se trata". En esta expresión se señala la diferencia entre la inmanencia de la *reflexión* intelectual, que se refiere a *objetividades*, y la inmanencia de la conciencia vital, que se refiere a *realidades*. Tal diferencia es captada por la conciencia intelectual como desajuste entre la teoría y la realidad, puesto que, como se dijo, la intención refleja continuamente con mensura lo real con su expresión objetiva, y es captada por la conciencia vital como insatisfacción, como ausencia de expresión objetiva, como incomunicación o incomprensión, etc., puesto que la conciencia vital no se refiere a objetividades.

A este mismo tipo de actos de la conciencia vital que estamos considerando pertenecen, al igual que el traumático y el terapéutico, el arrepentimiento moral, la conversión religiosa, el enamoramiento, y, en general, todos aquellos acontecimientos que no resultan de una acción voluntaria deliberada y en los que se hace patente la radicalidad del sujeto y su referencia teleológica: por eso se pueden llamar actos de autoconciencia y por eso hacen variar la configuración dinámica de la subjetividad.

Como último ejemplo paradigmático de acto de la conciencia vital cabe señalar el dolor, y es paradigmático por la cantidad de análisis que se le han dedicado desde el punto de vista de la conciencia intelectual. Las dos tesis extremas que se han formulado sobre el dolor desde el punto de vista de la autoconciencia son: 1) Que el dolor es un acto de *reflexividad originaria* puesto que connota inmediata y exclusivamente al sujeto, y 2) Que el dolor no puede ser adscrito a ningún sujeto puesto que no hay para ello ningún criterio válido de adscripción, de modo que lo más que se puede decir es que "hay dolor"[31].

Desde lo que se ha establecido hasta ahora, cabe observar, respecto de la primera tesis, que si la conciencia connota exclusiva e inmediatamente el dolor y el sujeto, de manera que no se puede establecer diferencias entre sujeto, dolor y conciencia, entonces no se puede decir que haya propiamente reflexividad. Y respecto de la segunda cabe observar que si, mediante la reflexión, se dota al dolor del estatuto propio de las objetividades, o sea, se la hace objeto de la conciencia intelectual, entonces no se puede decir que haya propiamente sujeto del dolor.

Este ejemplo es paradigmático porque ilustra bien la diferencia entre la conciencia vital y la intelectual: la primera no está mediada por la objetividad y la segunda sí. Es decir, en la primera no hay propiamente objeto y lo que aparece es el yo modalizado en tanto que personalidad o carácter, o sea, lo que en algunas corrientes psicológicas y filosóficas se llama el "sí mismo", el "yo empírico", etc.; y en la segunda no hay propiamente sujeto, y por eso, para suplir su falta se habla de "yo trascendental" como hace Kant, pero un análisis atento

31. La primera de las tesis la ha formulado A. Millan Puelles en *La estructura de la subjetividad*, cit La segunda la formuló L. Wittgenstein en el *Tractatus Logico-philosophicus* y ha sido hasta ahora tema de numerosos debates en el ámbito de la filosofía analítica. Sobre esos debates, cfr. J. Vicente, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984.

pone de manifiesto —como hizo Hegel— que el "yo trascendental" se resuelve en último término en "pensamiento en general" o en "umbral de objeto", y por eso se habla luego de intencionalidad radical como hacen Husserl, Wittgenstein y Sartre, o sea, de una conciencia que es sólo y siempre conciencia de objeto, pero no conciencia del yo.

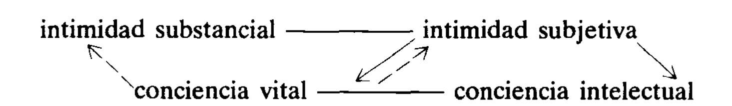
Quizá donde más claramente aparece la dualidad de la autoconciencia es en lo que suele llamarse la "contradicción" de Hume al negar el yo por una parte y afirmarlo por otra. En su "Tratado sobre la naturaleza humana", Hume niega que exista la substancia en general y que exista esa substancia en particular que se denomina el "yo" porque no aparece al ensamblar el intelecto los datos de la sensibilidad según ese modo de hacer del intelecto que se denomina "ciencia". Pero cuando, pasando de la psicología y epistemología a la moral, Hume lleva a cabo su fenomenología del orgullo lo que aparece en primer plano y lo que afirma como tal es el yo que antes había negado.

Hume declaró que no sabía cómo resolver el problema planteado por esa contradicción, problema que, por lo demás, guarda analogía con el que se plantea Kant cuando intenta establecer la conexión entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, y con la declaración de Wittgenstein de que la ciencia no tiene nada que ver con la ética. Pues bien, este problema ilustra ya de un modo suficientemente claro la dualidad de la autoconciencia humana, lo cual es congruente con todo lo que se ha venido exponiendo y con los hallazgos realizados en la historia del pensamiento desde la Grecia clásica. En efecto, cuando se señalaron las características del *Nous* se dijo que era autónomo respecto del sujeto, cosa que en modo alguno le ocurre a la afectividad (de la voluntad no se ha hablado todavía), y por eso Aristóteles señaló que los hábitos intelectuales (habitos dianoéticos) no perfeccionan al hombre en cuanto hombre sino solo en cuanto a su intelecto (precisamente porque el intelecto no implica al sujeto) y que los que perfeccionan al hombre en cuanto que hombre son los hábitos de la voluntad y de las tendencias, a los que llamó hábitos éticos.

Desde esta perspectiva se puede advertir bien cuál es el punto débil del intelectualismo y del idealismo, y cual el punto fuerte del vitalismo y pragmatismo: no se puede decir que el intelecto y la teoría sean *absolutamente* la culminación del hombre si resulta que no implican de modo inmediato al sujeto, si resulta que el sujeto se perfecciona mediante la acción y el vivir.

Desde una perspectiva ontológica, la diferencia entre la autoconciencia vital y la autoconciencia intelectual puede formularse con estas dos tesis: 1) Para el hombre, la proposición *vita viventibus est esse* (para el viviente vivir es ser) es verdadera, y 2) Para el hombre la proposición *intelligere intelligentibus est esse* (para el inteligente entender es ser) es falsa. Lo cual significa que el entender no implica al sujeto como lo implica el vivir.

Pues bien, una vez que se han señalado las dos modalidades de la autoconciencia humana suficientemente, hay que poner de manifiesto ahora cómo se articulan, o la continuidad entre ambas. A tal efecto cabe decir que la conciencia vital es la continuidad o lo que media entre la intimidad substancial y la intimidad subjetiva, y que la intimidad subjetiva es la continuidad o lo que media entre la conciencia vital y la conciencia intelectual. Podría representarse de la siguiente manera:



La continuidad o lo que media entre la conciencia vital, que se puede denominar *reflexividad originaria* o estar inmediatamente dado para sí mismo o "encontrarse existiendo", etc. (por ejemplo, sentir dolor) y la conciencia intelectual, que se puede denominar *reflexión propiamente dicha* u objetivación de actos previamente ejercidos con sus correspondientes objetos, se puede denominar *conciencia concomitante*[32].

Por conciencia concomitante se entiende aquí la intención refleja que conmensura la expresión objetiva con la realidad en tanto que connota al sujeto pensante. Esta connotación será tanto más fuerte cuanto más se aproxime el acto de conciencia a la reflexividad originaria (actos de tipo moral y, en general, de tipo práctico), y más débil cuanto más se aproxime no ya a la reflexión propiamente dicha sino a la intencionalidad teórica o a la especulación pura.

Una vez establecida lo que podría denominarse una tópica de la autoconciencia, corresponde pasar al estudio de su dinámica para ver cómo se coimplican la conciencia vital y la intelectual y, de pasada, el vitalismo y el idealismo.

b) La autoconciencia falsa. Verdad e ideología

Lo que hasta ahora se ha denominado intimidad subjetiva ha quedado caracterizado como lo que comparece en la conciencia concomitante, a saber, el sujeto, lo real y las expresiones objetivas en correspondencia con ello. La conciencia concomitante oscila desde la reflexividad originaria hasta la intención refleja en la especulación teórica, y lo primero que cabe decir de ella es que no es *de suyo* autoconciencia clara. Eso no quiere decir que no sea conciencia *cierta*, que puede serlo, lo que no es es conciencia verdadera, lo que a su vez no implica que sea necesariamente conciencia falsa.

Aclaremos los términos. Conciencia *cierta* quiere decir conciencia que no duda de lo que sabe, independientemente de que lo que sabe sea verdadero o falso. Conciencia *clara* quiere decir conciencia que mediante determinadas reflexiones y conmensuraciones sabe *por qué* unos contenidos suyos son verdaderos y otros son falsos. Si la conciencia *cierta* no es conciencia *clara* puede estar en lo verdadero o en lo falso sin merma de su certeza; si la conciencia *cierta* es conciencia *clara* entonces es conciencia *verdadera*, y si la conciencia no es *cierta* entonces es *dudosa*. No cabe una conciencia falsa como conciencia clara ni como dudosa, sino solo como conciencia cierta, porque cuando hay claridad no hay falsedad y cuando hay duda tampoco.

---

32. Esta terminología de *reflexividad originaria, reflexión propiamente dicha* y *conciencia concomitante* está tomada de la obra anteriormente citada de A. Millan Puelles.

Pues bien, la conciencia se estrena siempre como conciencia cierta y nunca como conciencia clara o como conciencia dudosa porque la claridad y la duda sólo son posibles mediante la reflexión sobre lo dado, y como si no hay algo dado (o sea, conciencia cierta) no hay reflexión, tampoco puede haber claridad ni duda.

Así, la conciencia se estrena siempre como conciencia cierta que no es conciencia clara porque lo dado es anterior a la reflexión en la cual acontece la verdad (por supuesto, se puede sostener que si la conciencia es conciencia intelectual, en su estrenarse es necesariamente reflexiva y verdadera, pero esto ya se dijo al hablar del intelecto y su ulterior explicación es asunto de la teoría del conocimiento y no de la antropología). Pero, sobre todo, la conciencia se estrena siempre como cierta y no como clara porque la *ciencia* de esa con-ciencia se establece en términos de lo que se ha llamado antes *síntesis pasiva*, y por tanto es cronológicamente anterior e interviene en la maduración biopsicológica del sujeto, con lo cual la conciencia intelectual —cuyo estrenarse presupone aquella maduración— no puede saber por qué esa ciencia es verdadera más que mediante una reflexión *a posteriori*. Pero precisamente por eso, como también se apuntó, la conciencia intelectual no puede emanciparse del todo del sujeto ni de la situación histórica.

Pues bien, la reflexión sobre esa ciencia que entra en la constitución de la autocon-*ciencia* en términos de síntesis pasiva pone de manifiesto que esa autoconciencia es falsa o insuficiente en el sentido de que no es verdadera. Y no lo es por dos motivos: primero porque la autoconciencia cierta, mientras no es clara, no posee la verdad de su certeza; y segundo porque esa ciencia podía estar conmensurada con las experiencias vividas hasta el momento en que se estableció, pero probablemente no lo estará con las innovaciones surgidas en las experiencias vividas con posterioridad.

A la conjunción de esos dos factores se debe que la conciencia empiece a advertir la insuficiencia de la ciencia tenida como cierta hasta un momento dado, y que pase de conciencia cierta a conciencia dudosa. Es lo que Hegel denominó experiencia de la conciencia y que puede aplicarse tanto a la historia de la ciencia como a la conciencia histórica o a la conciencia individual a lo largo de las fases que se describen en la psicología evolutiva.

Con todo, no es a esta conciencia cierta en general a la que se llama autoconciencia falsa, pues aunque frecuentemente se aprende más de las experiencias negativas que de las positivas y aunque siempre se rectifica y se amplía lo anteriormente establecido, eso no significa que lo anterior sea falso: lo que se rectifica y amplía también es lo verdadero.

Se suele llamar autoconciencia falsa a aquella que no puede pasar de *cierta* a *clara* porque el tipo de reflexión que para ello se requiere resulta impedido al intelecto por un tipo de valoraciones de la conciencia vital o del inconsciente valorativo: por intereses, afectos, etc. Como vimos, eso es lo que Freud denominó represión inconsciente, y el pensamiento afectado por esa valoración es lo que Nietzsche llamó auto-engaño y Marx ideología.

Desde una perspectiva neutra y maximamente general puede definirse la ideología como el pensamiento que resulta de dar *inadvertidamente* prioridad al bien sobre la verdad o al deseo sobre la inteligencia. Así, ideología resulta ser el pensamiento que implica al sujeto de manera que lo vital práctico afecta a lo especulativo teórico impidiéndole amplificaciones clarificadoras.

Cuando Marx dice que para la burguesía todo su saber tiene carácter ideológico quiere decir que ese saber es desarrollado de tal manera que confirma y refuerza una situación vital práctica, sin que ello obedezca a una deliberación consciente. Cuando Nietzsche afirma que buena parte de la moral (la denominada "moral de esclavos") es un autoengaño de los que temen u odian la vida, quiere decir que esa moral se desarrolla de tal manera que confirma y refuerza la situación-vital práctica de quienes por miedo u odio a la vida se abstienen de ella y de tal manera que induce a la misma abstinencia a todos los demás que quedan así sometidos a los primeros. El resultado es que los resentidos detentan así la máxima autoridad o el máximo poder, o sea, reafirman su bien particular, pero también sin que ello obedezca a una deliberación consciente. Antes se puso como ejemplo de esto el rigorismo puritano desarrollado por una solterona resentida.

Por su parte Freud denomina "represión inconsciente" ese tipo de valoración llevado a cabo por la conciencia vital, o sea por el inconsciente valorativo, que da lugar a desarrollos intelectuales semejantes a los dos indicados que refuerzan o consolidan una posición vital práctica ventajosa o inicialmente desventajosa pero que se hace luego ventajosa a resultas de una justificación.

Pues bien, a esto se le llama en sentido propio *autoconciencia falsa* porque tiene por *verdadero* lo que es *bueno* para reforzar el *bien particular propio*. Como todo eso tiene lugar inadvertidamente la autoconciencia falsa es por ello *conciencia cierta*. Puede ocurrir que haya una cierta advertencia o barrunto del embrollo y que, no obstante, se continúe con él; entonces lo que resulta es la *mala conciencia*, que se manifiesta como cierta inseguridad en el sujeto que la tiene.

Parte de la eficacia de las proclamas de Marx, Nietzsche y Freud, (que por lo demás también son frecuentemente capsiosas e "ideológicas") se debió a que pusieron de manifiesto la mala conciencia inherente a determinados planteamientos y su falsedad mediante discursos retóricos. Discurso retórico es aquel que se dirige fundamentalmente a la conciencia vital y tiene eficacia sobre ella, es decir, modifica la configuración dinámica de la subjetividad porque produce un desengaño, una "conversión" política, un arrepentimiento moral, una apostasía, etc. Por eso Marx dice que un argumento prueba cuando prueba "ad hominem", es decir, cuando implica al sujeto y lo arrastra o lo arrebata y por eso, al igual que Nietzsche, rechaza los argumentos que no son de ese tipo calificándolos de "teóricos" en el sentido peyorativo del término anteriormente señalado.

Así pues, la ideología se puede definir también como el pensamiento de la autoconciencia falsa, definición que se corresponde con la anterior, puesto que dar prioridad al bien sobre la verdad o implicar al sujeto en el intelecto *inadvertidamente* es una confusión que da lugar, *de suyo*, al error y a la falsedad[33].

33. Para un estudio más amplio sobre la ideología pueden verse, entre otras obras, K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958 y J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

Ahora bien, si la prioridad del bien sobre la verdad o la implicación del sujeto en el intelecto no se produce inadvertidamente sino con advertencia, entonces no se da lugar a una autoconciencia falsa sino verdadera, entonces se puede seguir hablando de ideología, pero ideología no tiene ya el sentido peyorativo de pensamiento de una autoconciencia falsa, y entonces el discurso retórico no es capcioso sino liberador.

Obviamente el sujeto y el intelecto han de implicarse mutuamente, pues de otro modo el saber, la ciencia, no podría tener nada que ver con la ética, con lo práctico, pero hasta tal punto tienen que ver que la definición y la realidad misma de la conciencia constituyen la mutua implicación de uno y otro. Esta implicación tampoco puede ser una injerencia o un avasallamiento *inadvertido* del intelecto sobre la voluntad y el afecto, sobre lo ético y lo práctico, lo que tiene lugar cuando se pretende obtener la acción práctica en el plano teórico, o sea, deducirla. Este intento, del todo inutil, es lo que da lugar, en el plano moral, a lo que se llama escrúpulos e inseguridad; en el terreno político, a la tecnocracia, etc.

c) Conciencia absoluta y conciencia hermenéutica

La mutua implicación de sujeto e intelecto en el caso de un ser finito tiene su lugar propio, además de en la conciencia vital como ya se ha indicado, en lo que se denomina razón práctica, cuyo ámbito es el de la articulación o la concurrencia de la conciencia vital, la voluntad y el intelecto.

Así pues, a la pregunta o a la perplejidad manifestada por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sobre cómo podría pasar por sí misma a ser práctica una razón pura, habría que responder, después de lo visto hasta ahora, que una razón pura no puede ser práctica de ninguna manera. Con terminología de Heidegger se puede expresar así: lo que está *ante la mirada* no puede en modo alguno estar *a la mano* porque el ojo no es mano; y con terminología de Anaxágoras se expresaría así: el *Nous* no puede ser práctico porque no está mezclado con nada, sino completamente separado. Pero, todavía en referencia a Kant, habría que añadir que el que una razón pura no pueda ser práctica no es ningún problema porque no lo necesita en absoluto, y si lo necesita (es decir, si eso se plantea como problema) es porque es a razón no es en modo alguno pura sino, valga la expresión, impura desde el principio, es decir, mezclada, o sea, porque se trata de una razón humana.

Una segunda manera de responder a Kant sería esta: si la razón pura es también voluntad pura puede pasar a ser práctica de cualquier manera, justamente porque no lo necesita *para* nada. La voluntad pura es la única que "puede permitirse el lujo de ser arbitraria"[34], pues, entre otras cosas, la noción de arbitrariedad carece de sentido desde ella. Pero esta es una cuestión que ha de tratarse en el estudio de la voluntad.

---

34. La expresión la he tomado del libro en preparación de J. Hernández-Pacheco, *Vida y trascendencia. Estudio sobre Nietzsche.*

Así pues, el modo en que el sujeto y el intelecto se coimplican sin detrimento para ninguno es mediante la conciencia vital y la voluntad, dando prioridad alternativamente al intelecto o a la voluntad con la autoconciencia más clara posible de tal proceder.

Lo que ahora corresponde examinar es cual es el grado máximo de autoconciencia clara posible y, más en general, el grado de ella requerido para evitar un grave detrimento del equilibrio propio de la unidad que corresponde al complejo ser del hombre.

En primer lugar hay que decir que la referencia a los primeros principios especulativos o prácticos de la filosofía antigua o medieval, o la apelación a los principios *a priori* o trascendentales de la razón o del actuar de la filosofía moderna hasta Kant, por imprescindibles que sean y por bien fundados que estén, no son suficientes para garantizar una autoconciencia clara porque no se hacen cargo de la cuestión de que se trata ahora, que es la de la historicidad de la conciencia.

La primera propuesta pertinente en relación con este problema se hace precisamente después de haberlo planteado y precisamente para resolverlo, y es la noción de autoconciencia absoluta de Hegel. Por supuesto, antes de Hegel y a lo largo de todo el período ilustrado hay numerosas tentativas de propuestas en este sentido, y algunas de ellas, como por ejemplo la de Vico, singularmente certera, pero la primera propuesta que adquiere una suficiente vigencia cultural y académica es la hegeliana.

Después de haber realizado su minucioso estudio de la experiencia de la conciencia, Hegel propone que conciencia verdadera en sentido propio sólo lo es la autoconciencia absoluta, y que autoconciencia absoluta es aquella que sólo la hay cuando el proceso de las experiencias de la conciencia ha concluído, porque sólo entonces no falta nada que quede fuera de la conciencia y que pueda ser traido “dentro” de ella. Pero obviamente ello implica que la autoconciencia absoluta sólo puede darse al final de la historia, o también que el fin de la historia acontece cuando se da la autoconciencia absoluta. A su vez esto significa no solo que el cosmos resulte plenamente sabido, sino también el hombre y, por tanto, que el hombre, en su decurso histórico, haya dado de sí todo lo que podía dar. Así, se considera todo el proceso totalizado y consumado, y si se considera además que su decurso es necesario, la diferencia entre teoría y praxis o entre razón pura y razón práctica se disuelve. La autoconciencia absoluta es el juicio final de la historia universal.

El modo en que sujeto e intelecto resultan coimplicados en la noción de autoconciencia absoluta hegeliana es tal que la prioridad alternativa del intelecto sobre la voluntad o viceversa está siempre regida por una necesidad racional que si al principio está oculta luego resulta trasparente para la autoconciencia. Pero esto significaría que se puede obtener la acción práctica en el plano teórico, es decir, que puede deducirse, con lo que se da lugar a esa injerencia o avasallamiento *inadvertido* de la razón sobre la voluntad y el afecto de que se hablaba antes. Y en efecto, eso es lo que sucede en la versión marxista de la dialéctica hegeliana: la praxis marxista, tanto técnica como política, consiste en el conocimiento de lo que se supone es la intrínseca necesidad de la historia, con lo cual no existe esa franja o ese margen de indeterminación dejado por los primeros

principios o por el *a priori* trascendental en virtud de su propio carácter formal, y que deba ser cubierto por la razón práctica, es decir, por la prudencia o por la articulación adecuada a cada caso del intelecto, la voluntad y la conciencia vital.

La autoconciencia absoluta de Hegel tiene un grado de certeza y de verdad absolutos, y no hay en ella ni verdades parciales ni verdades totales conocidas solo parcialmente, ni generalidades formales vacías de contenido, pero ocurre —y es la objeción que más comunmente se hace a Hegel— que es autoconciencia absoluta no es la autoconciencia de nadie, o lo que es lo mismo, que la autoconciencia humana no tiene esas características y que, por tanto, los humanos no sabemos qué es una autoconciencia absoluta.

Una propuesta muy similar a la de conciencia absoluta de Hegel, y anterior históricamente a ella, es la noción de *conciencia religiosa* de Fichte[35]. Si se conoce a Dios se conoce el cosmos, se conoce uno a sí mismo y se conoce la historia, pero para que ese conocimiento eliminara toda incertidumbre y toda generalidad formal vacía, para que tuviese una certeza y una verdad plenas, tendría que ser un conocimiento de Dios pleno, y, por cierto, de una plenitud muy peculiar. Pero —y es la objeción que más comunmente se hace a esa *conciencia religiosa*— el conocimiento humano de Dios no tiene esas características. Se aproximan a ellas el conocimiento de algunos tipos de mística y el que se propone en algunos planteamientos gnósticos, pero también hay que decir sobre estos que, o no son comunicables, o no se refieren para nada al cosmos y a la historia ni en término teóricos ni prácticos, o se reducen a la autoconciencia absoluta hegeliana.

En tercer lugar hay que mencionar lo que Dilthey denomina *conciencia histórica* y lo que Husserl llama *conciencia trascendental*. Aquí el problema de la implicación del sujeto en el conocimiento no se resuelve, como en el caso de la conciencia absoluta o en el de la conciencia religiosa, por el procedimiento de hacer comparecer al sujeto *absolutamente*, lo que imposibilita que haya cualquier interferencia *inadvertida*. El problema se resuelve por el procedimiento de despegar cautelósamente el pensamiento del sujeto para que no haya en el conocimiento ninguna mezcolanza de subjetivismo: las cautelas en cuestión constituyen las garantías de la objetividad científica.

Las observaciones que se han hecho a Dilthey y Husserl en época reciente a propósito de sus planteamientos es que, por pretender garantizar de esa manera la objetividad y la verdad para escapar del relativismo, postulan también un saber completamente independiente de la historia y emancipado de ella, que no es tampoco el saber humano, pues el saber humano implica siempre al sujeto y tiene, por eso, carácter histórico.

Para dar cuenta de ese tipo de saber que es el humano, que por una parte alcanza la verdad de un modo suficientemente firme, y que por otra parte fluctúa históricamente sin estar por ello condenado al relativismo, Gadamer acuñó la

---

35 J G Fichte. *Los caracteres de la edad contemporanea* Revista de Occidente Madrid 1976, lecs 16 y 17

noción de *conciencia hermenéutica* tomando como punto de referencia la noción aristotélica de *phrónesis*, la noción hegeliana de *experiencia* y la noción heideggeriana de *ser-en-el-mundo*[36].

La fluctuación histórica del conocimiento humano se debe a que la vida humana tiene forma de proceso, generalmente de carácter progresivo aunque eventualmente pueda ser regresivo. La posibilidad de alcanzar conocimientos verdaderos, y perennemente verdaderos, estriba en que el *Nous* o el intelecto está efectivamente separado, o dicho de otra manera, estriba en el carácter hegemónico del conocimiento teórico. Y el hecho de que ambas cosas puedan darse a la vez sin detrimento para ninguna sino, todo lo contrario, a beneficio de ambas es que exista una mediación o una articulación vital-cognoscitiva entre ellas. Pues bien, esa mediación es la *experiencia*, y, más concretamente, la *experiencia de la conciencia vital*.

La vida es siempre experiencia, y además experiencia que modifica al que la vive. La modificación consiste en que se alcanza una mayor y mejor comprensión del mundo, y, consiguientemente, de uno mismo, y no se vive de la misma manera cuando la autocomprensión es mayor y mejor. Se puede decir que aunque el sujeto siga siendo *el mismo*, no sigue siendo *lo mismo*.

La autocomprensión acontece cuando la experiencia pasa de la conciencia vital a la conciencia intelectual, porque entonces se amplía hasta la universalidad y se clarifica en su verdad, o sea, porque es asumida en la reflexión. De esta manera, por una parte el intelecto universaliza la experiencia y la aclara en su verdad, y por otra parte la vida va enriqueciendo el conocimiento con contenidos concretos y con experiencia continuamente nueva. De esta manera la ciencia de la autocon*ciencia* se va conmensurando continuamente con la vida. Que la experiencia *rige* y *corrige* la ciencia quiere decir precisamente esto, que las generalidades formales de las construcciones científicas y los esquemas interpretativos y valorativos que constituyen al sujeto en término de *síntesis pasiva*, se van ampliando y modificando en función de la incidencia de nuevos contenidos concretos. Cuando los contenidos concretos que inciden pueden interpretarse suficientemente con los esquemas previamente establecidos, la innovación confirma los esquemas al aumentarles sus contenidos concretos. Cuando los esquemas no son suficientes para el volumen de nuevas incidencias, entonces son los esquemas los que se amplían y modifican.

Así es la estructura de la historia de la ciencia, y también la de la historia de la conciencia individual, y en eso consiste la prioridad alternativa de la ciencia y del intelecto sobre la voluntad y el deseo (sobre la vida) y de la vida sobre la ciencia. Así es también como la autoconciencia va siendo cada vez más autocon*ciencia* verdadera sin que su *ciencia* se desprenda de la vida y de la historia, sin que se desprenda del sujeto, convirtiéndose en generalidad cada vez más abstracta y vacía, pues el contenido de la reflexión y la dirección de la intencionalidad se establecen desde la vida concreta del sujeto.

Naturalmente en este proceso hay fallos y quiebras, que no pueden eliminarse *a priori* de ninguna manera, pero también rectificaciones que comportan una ganancia de verdad. Y eso es lo propia y específicamente humano, esa alternancia

36. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

de dos factores que resulta posible y necesaria en virtud de la unidad radical del sujeto humano. Así, se puede decir que lo que está *ante la mirada* puede estar también *a la mano*, no porque el ojo pueda ser mano, sino porque el ojo y la mano son del hombre, y el conocimiento desde una perspectiva se amplía y refuerza con la otra, o, dicho de otra manera, el conocimiento y la acción se clarifican y amplían recíprocamente.

Por supuesto, por muy ajustados que estén conocimiento y vida, aquel siempre deja un margen de indeterminación para ésta, y ese margen ha de ser cubierto mediante la voluntad o la elección. Ello no significa que en ese margen la elección sea absolutamente ciega, sino que es, justamente, problemática, y así son la mayoría de las decisiones humanas. Ese margen de indeterminación que deja la ciencia de la autocon*ciencia* es, por otra parte, el índice de la distancia o la irreductibilidad entre conciencia y sujeto. El sujeto no puede ser traido completamente a la conciencia, aparte de otras consideraciones, porque en el sujeto también está integrado lo que el sujeto todavía no es, y lo que no es tampoco puede ser conocido como ya sido. Es decir, en cuanto que el sujeto es libertad que existe distendida y realizándose temporalmente, la vida que todavía no ha sido vivida no puede ser traida a la conciencia ni comprendida ni interpretada, puesto que para que ello sea posible esa vida hay que realizarla antes.

Y esto es válido también para la conciencia religiosa, ya se conciba al modo de Fichte o de cualquier otro modo que se quiera. Dios puede muy bien ser el único que me comprenda y me interprete absolutamente, y eso puede ser el juicio final en términos análogos a los de Hegel, pero lo que es seguro es que Dios no me comprende como yo soy sin que yo lo sea, y que la autoconciencia humana tampoco comprende al yo como es antes de que lo sea, es decir, antes de que se ralice de una u otra manera, y esa realización, por orientada que esté desde la conciencia, corre por cuenta de la acción vital, de la voluntad y de la libertad.

Capítulo XV

LA VOLUNTAD. PRAXIS Y POIESIS

1. FENOMENOLOGIA DE LA VOLICION. TENDENCIA, MOTIVO Y VOLUNTAD

En el orden de la exposición seguido hasta ahora, se han analizado en primer lugar los fenómenos cognoscitivos y, en segundo lugar, los tendenciales correspondientes al mismo nivel, y ambos grupos de fenómenos, en tanto que pertenecen al orden operativo, se han estudiado con posterioridad a la constitución de los seres vivos. Siguiendo esta pauta, el análisis de la voluntad ha de llevarse a cabo ahora, una vez realizado el estudio del intelecto y de las funciones cognoscitivas y conscientes en general.

Por supuesto, de forma más o menos velada, la voluntad ya ha aparecido anteriormente en varias ocasiones: en el análisis de las formas de vida, en el de los instintos, en el de la afectividad, y singularmente, en el de las modalidades de la autoconciencia humana, pues está implicada en todos esos fenómenos, y a veces de modo inmediato e indisociable, pero, precisamente por eso, resulta imprescindible diferenciarla de ellos, pues de no hacerlo puede quedar disuelta su realidad hasta el punto de ser negada, bien metodológicamente o bien en absoluto[1].

Con el desarrollo de las ciencias humanas y sociales positivas en el siglo XIX y en el XX, el tema de la voluntad queda desdibujado al plantearlo en función de los procesos fisiológicos, instintivos, motivacionales y socioculturales, por la sencilla razón de que tales ciencias se elaboran desde el punto de vista de lo que

1. Para una breve exposición de las características de la voluntad desde las ciencias humanas y sociales positivas, cfr. R. Jolivet, *Psicología*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1956, pp. 473-501. En los párrafos siguientes sigo en líneas generales a este autor. A título ilustrativo hay que señalar que los manuales de psicología general que actualmente se encuentran en el mercado, es frecuente que no contengan en sus índices un capítulo dedicado a la voluntad. Así ocurre, por ejemplo, con el manual, excelente por tantos conceptos, de J.L. Pinillos *Principios de Psicología*, que cuenta con más de diez ediciones en la actualidad, en el que se dedican a la voluntad las pp. 455, 456 y 457.

hemos llamado la exterioridad objetiva, y en él la voluntad no aparece en su especificidad porque la voluntad no es un hecho empírico. La voluntad aparece con sus perfiles nítidos en las perspectivas de la interioridad objetiva (ámbito de la ontología) y de la interioridad subjetiva (ámbito de la fenomenología), y resulta desdibujada en las otras porque realmente está integrada en los procesos biopsíquicos y socioculturales.

Por lo que se refiere a la relacion de la voluntad con los procesos fisiológicos, los planteamientos más radicales quizá sean los de Spencer en el siglo XIX y los de Skinner en el XX. En ambos la acción voluntaria se explica desde la fisiología general, y, más en concreto, a partir del fenómeno del reflejo y de los sistemas de condicionamiento complejo, como previsión y anticipación del movimiento que va a producirse en respuesta a una situación determinada.

Por supuesto, los procesos fisiológicos son necesarios para la explicación de la acción voluntaria, pero no suficientes. Incluso la fisiología misma ya suminsitra claves para la caracterización de la voluntad: los músculos de fibra estriada se mueven en función de actos voluntarios (con excepción del corazón), y los de fibra lisa con independencia de ellos, pero hay técnicas —singularmente el *yoga*— mediante las cuales determinados sistemas de fibra lisa pueden ser sometidos al control voluntario, como el peristaltismo intestinal, el ritmo cardiaco, y otros. Por otra parte, la diferenciación entre la voluntad y los procesos fisiológicos también se pone de manifiesto en las situaciones —frecuentemente patológicas— en que funciones normalmente sometidas al control voluntario dejan de estarlo: fobias, depresiones, abulias, adicción a drogas, etc. Que la voluntad quede bloqueada en esos casos y determinados procesos se autonomicen respecto de ella, son un índice no de que la voluntad es fisiología, sino más bien de que no lo es y de que ambas se integran en una articulación precisa que puede quedar rota.

Por lo que se refiere a la relación entre voluntad y procesos afectivos y motivacionales, Wundt, Ziehen, Bleuler y Ebbinghaus tienden a asimilar la primera a los segundos. Con ligeras variantes tienden a considerar que los procesos voluntarios no son específicamente distintos de los sentimentales y emotivos, sino formas peculiares de éstos, en cuanto que lo que se denomina acto voluntario es provocado por una representación "motivante", es decir, por una emoción que *mueve*.

En cierto modo es asimilable a esta perspectiva la de Klages, Jaspers o Philipp Lersch, que tienden a considerar la voluntad como una función "méramente formal" en el sentido de que puede elegir, reprimir o fomentar lo que ya existe sin ella, pero sin que por sí misma pudiera crear nada.

Desde este punto de vista la voluntad no es una fuerza de la subjetividad distinta de las que ya hemos denominado como inconsciente pulsional y como inconsciente valorativo, sino más bien el mecanismo regulador que encauza unas y bloquea otras. Aquí la cuestión es si la voluntad se distingue realmente de la conciencia vital y del super-ego, instancias a las que anteriormente se asignaron *parte* de las funciones de bloquear y encauzar.

En este sentido, si continúa sin establecerse la diferencia, la voluntad puede asimilarse sin más a la articulación global del campo psíquico, y definirse, más precisamente, como el sentimiento de tensión provocado por las relaciones de

dependencia e independencia entre el *campo psíquico* y el *campo externo*. Este es el planteamiento "gestaltista" de Kurt Lewin, en el cual la voluntad tiene las características de un sumatorio vectorial.

Desde luego, y como se dijo a propósito de la autoconciencia y el inconsciente, la voluntad tiene una función integradora y de articulación unitaria de todas las fuerzas de la subjetividad, pero no es lo mismo decir que se trata también de una fuerza *a se* y distinta de las demás, que afirmar que es el sumatorio vectorial de todas ellas.

Si esta última noción se caracterizara todavía como "permanente" o relativamente "estable" a lo largo de la vida, entonces la concepción de la voluntad de Kurt Lewin podría situarse en línea con la noción de "arquetipo" de K.G. Jung y con la de "proyecto existencial" de J.P. Sartre. Desde luego, no se puede decir que la voluntad no tenga que ver con la tensión entre el "campo psíquico" y el "campo externo", con los arquetipos y con el proyecto existencial, pero tampoco se puede sostener que se identifica con lo significado por esas nociones.

Es cierto, indudablemente, que el flujo vivencial es un continuo, y están justificadas las protestas de Bergson contra una proliferación de entidades atómicas combinadas según las hipótesis asociacionistas para dar cuenta de unos fenómenos vitales cuya unidad global es previa a sus elementos y determinante de ellos. Pero hay que decir que cuando una diferenciación es precaria en la perspectiva de la fenomenología puede resultar más clara en otra perspectiva, ya sea la empírico-positiva, ya sea la ontológica.

Por último, y dando un paso más en la asimilación de la voluntad a los motivos, pueden considerarse éstos no tanto en la psique individual como en el sistema sociocultural, y poner de relieve aquellos fenómenos en los que los motivos se manifiestan con tanta mayor fuerza cuanto más sustentados están en la colectividad. Desde esta perspectiva la voluntad puede identificarse con el imperativo social, lo que es una tendencia característica de W. James, también del propio Skinner y, más acusadamente, de Durkheim.

Frecuentemente los conflictos de motivos en la conciencia individual se resuelven por la fuerza que proviene de los imperativos colectivos, los cuales, además, configuran y ordenan los impulsos individuales —y, por tanto, la personalidad— hasta el punto de que la conducta (que se considera actividad voluntaria), llega a ser razonable, es decir, *previsible*.

Los fenómenos estudiados y descritos por W. James, Skinner y Durkheim, por mucho que pongan de manifiesto la relación estrecha entre la voluntad y los imperativos sociales, no autorizan, con todo, a identificar la primera con los segundos.

En términos generales, la diferencia entre voluntad y motivos, ya se adscriban éstos a la psique individual o a la sociedad, queda bien establecida en el plano del análisis ontológico mediante la clásica diferencia entre causa eficiente y causa final, y aunque en ese mismo plano ontológico se afirma que la causa final (motiva) es la que hace que la causa eficiente *cause*, también se sostiene que el motivo no es causa de que la causa eficiente *exista*.

Pero independientemente de esta apelación al plano ontológico, hay que decir que el mismo plano fenomenológico puede establecerse la diferencia entre deseo o impulso, motivo y voluntad, mediante el análisis de los conflictos que tienen

lugar entre los tres factores, conflictos que pertenecen a la experiencia común y que, por consiguiente, tienen sus expresiones en el lenguaje ordinario. Y hay que añadir que para dicho análisis la perspectiva empírico-positiva es tanto o más inadecuada que la ontológica, puesto que los requisitos metodológicos de las ciencias del comportamiento difícilmente permiten el estudio de los conflictos de la interioridad subjetiva.

Pues bien, de la misma manera que voluntad resulta posibilitada o bloqueada en su ejercicio por los procesos fisiológicos, igualmente, o, mejor dicho, de manera análoga *mutatis mutandi*, resulta posibilitada o bloqueada *en su ejercicio* por los procesos afectivos o por los sistemas normativos. Que resulte bloqueada en su ejercicio no quiere decir que quede aniquilada en su ser, y que resulte posibilitada en su ejercicio no significa que quede constituída en su ser. Aún habría que señalar que aunque bloqueo y posibilidad significasen para la voluntad aniquilación y constitución, de ahí no se seguiría necesariamente que fuera idéntica absolutamente con aquello que la constituye, pero eso es una cuestión de la que no procede ocuparse ahora[2].

La voluntad puede quedar bloqueada por los procesos afectivos, de entre los cuales constituye un ejemplo paradigmático la pasión amorosa y el desengaño amoroso. Cuando la pasión amorosa es suficientemente intensa, la persona que la padece dice que "no puede no querer", que "el amor es más fuerte que la voluntad", etc., pero sabe que, además, *puede querer* eso que es más fuerte que ella. A su vez, cuando el desengaño amoroso es suficientemente intenso, la persona dice que "ya *no puede querer* a nadie", pero sabe que, además, *puede querer* esa repulsión que es más fuerte que ella.

Por lo que se refiere a los sistemas normativos, vale también el mismo ejemplo de la pasión y el desengaño amorosos: el sujeto que experimenta el imperativo de la norma tan abrumadoramente que no puede sustraerse a ella, sabe que, además de eso, *puede querer* seguirla; y el que, tras una experiencia de desengaño, rechaza con repulsión unos imperativos con los que anteriormente se identificaba, sabe que *puede querer* esa repulsión. El conflicto se produce cuando, en todos esos casos, el sujeto que sabe que puede querer lo que no puede evitar, sabe que también puede no quererlo y no lo quiere aunque sea inevitable.

Con todo, aquí aparece ya una diferencia entre deseo y motivo, a propósito de estos conflictos, que el lenguaje ordinario registra. En el desengaño amoroso, el sujeto suele decir que "ya no puede *querer* a nadie", mientras que en el desengaño respecto del impertivo normativo el sujeto suele decir que "ya no puede *creer* en nada". Aquí la diferencia entre deseo y motivo se manifiesta como diferencia entre amor y deber, que, por muy vinculados que estén, el lenguaje ordinario los registra como distintos. Y aunque en determinados casos puedan resultar indiscernibles para una psique individual, en muchos otros no es así, y no lo es hasta el punto de que en el plano teórico especulativo la diferencia se muestra de muchas maneras, de entre las cuales una de las más clásicas es el problema de la diferencia y articulación entre religión (amor) y moral (deber).

---

2. Una realidad compleja no se identifica absolutamente con uno o varios de sus elementos constitucionales. La cuestión que ahora no se dilucida es si la voluntad, en tanto que facultad, es o no una realidad simple y en qué sentido.

Así pues, puede afirmarse que el análisis fenomenológico permite describir el conflicto entre deseos, motivos (normas) y voluntad, y captar las diferencias, estableciendo en una primera aproximación la especificidad de la voluntad.

La diferencia entre motivo (causa final) y voluntad (causa eficiente), parece ya suficientemente firme, pero todavía no lo es la distinción entre voluntad y deseo. Esta requiere establecer la existencia en el ser humano de una instancia desiderativa distinta de las ya establecidas para los animales y más fuerte que ellas.

Al estudiar las formas de vida, la dinámica tendencial y la autoconciencia animal, se señaló que en el conocimiento animal el significado de la realidad conocida viene dado por la relevancia del objeto para la vida del organismo. Esto, a su vez, implica:

- Que el conocimiento animal está completamente ordenado a la acción.
- Que las instancias desiderativas animales tienen como fundamento total el organismo biológico y que, por tanto, no hay ningún deseo del animal (ningún deseo orgánico) que no pueda ser satisfecho con realidades materiales que se encuentran en su nicho ecológico.
- Que en cuanto las instancias desidertivas del animal están en correspondencia estricta con la constitución específica del sistema sensomotor, su dotación instintiva es constante para todos los individuos de la especie.
- Que, por consiguiente, los fines de la vida o de la conducta animal, el conocimiento y el deseo de ellos y los modos de alcanzarlos, están fijados por la propia constitución orgánica, de manera que no cabe conocerlos y desearlos *como si* no fueran fines.

Por otra parte, en el conocimiento humano el significado de la realidad conocida no viene dado simplemente por la relevancia que el objeto en cuestión tenga para el organismo biológico. A su vez, esto implica:

- Que el hombre no conoce la realidad sólo como lo relevante "para mí" (para mi organismo biológico) sino también como realidad "en sí".
- Que el carácter de fin ("para mí") que tiene un objeto en tanto que realidad "en sí" es el que el hombre le da en cada caso, puesto que las realidades materiales no tienen un fin unívoco respecto del comportamiento humano (y las no materiales tampoco).
- Que al ser propuesta la finalidad por el mismo sujeto que actúa, ninguna acción es teleológicamente culminante, sino que puede ponerse en función de otra, y así sucesivamente. El hombre puede seriar fines y por eso su conducta es medial.
- Que todo eso es posible si y sólo si el intelecto no tiene como fundamento el organismo biológico y no queda restringido por él en su alcance cognoscitivo. En tal caso lo que el hombre puede conocer y combinar no es solo el conjunto de realidades materiales que se encuentran en un determinado medio geográfico, sino todas las que hay en el universo entero e incluso las que no hay pero puede inventar.

Pues bien, una vez sentado esto, y por lo que se refiere a las instancias desiderativas, hay que decir que todo deseo cuyo fundamento sea el organismo biológico, cuyo fundamento sea un desequilibrio homeostático, puede ser satisfecho con elementos materiales, pero que si hay deseos que no se refieren a realidades materiales, o que se refieren a ellas pero no en función de fines determinados por el organismo biológico sino en función de fines propuestos independientemente de esas determinaciones o propuestos precisamente como determinaciones para el organismo biológico o para la subjetividad en general, entonces hay que decir que tales deseos corresponden a una instancia desidertiva que no es orgánica, sino que es de la misma índole del intelecto. Pues bien, a eso es a lo que se llama voluntad.

La voluntad es la instancia desiderativa o impulsiva propia del espíritu, y puede comprobarse que tiene la misma amplitud que el intelecto porque si el hombre puede conocer todo lo que hay e incluso lo que no hay, igualmente puede *querer* todo lo que hay e incluso lo que no hay. El hombre podría acumular la totalidad de las realidades que componen el universo, y todavía seguir queriendo más. El hombre puede decretar la insuficiencia del universo en orden a la saturación de su querer, y de hecho lo hace.

Desde esta perspectiva, la voluntad no aparece tanto como un sumatorio vectorial de los deseos e impulsos subjetivos, cuanto como la fuerza propia del espíritu. Desde luego, esa fuerza está tan radicada en el sujeto, en la intimidad substancial, como los restantes impulsos orgánicos, pero aparece en la intimidad subjetiva como diferente de ellos y con la función de integrarlos unitariamente a tenor de los motivos y de los imperativos normativos. Y en el aparecer con esta función muestra su diferencia repecto de los otros factores de diversos modos y especialmente en los conflictos con ellos, pues los conflictos son inherentes a la acción humana.

En la sistematización tomista de la acción humana, se establece así la diferencia entre sus principios intrínsecos y sus principios extrínsecos: se señalan como principios intrínsecos las facultades (la voluntad y las instancias desiderativas orgánicas), los sentimientos y afectos (los motivos de la pisque individual), y los hábitos (en los que están comprendidos los imperativos socioculturales interiorizados), y entre los principios extrinsecos de la acción humana se señalan las leyes morales y jurídicas[3].

En líneas generales, y con muy pocas variantes a lo largo de la historia del pensamiento, los factores que integran la acción humana, se consideran que son los fisiológicos, los afectivos, los motivacionales y los normativos, y que la voluntad está en estrecha relación con todos aunque se diferencia de ellos.

---

3. Cfr. *S. Th.*, Introducción a la IIª parte. Santo Tomás añade como último principio extrínseco de la acción la gracia divina.

2. EL EROS. ESPONTANEIDAD Y ELECCION

En el capítulo dedicado a la afectividad, al analizar las características del *eros*, el amor quedó definido desde el punto de vista ontológico como el principio activo radical del dinamismo autorrealizativo cuyo término es la psique misma en tanto que *entelécheia* o la plenitud que corresponde a esa psique según su naturaleza.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, se dijo que el amor, en el primer momento de su comparecencia en el orden existencial, es la captación de *otra entelécheia* en tanto que susceptible de ser *auto*-realizada por uno mismo, y en tanto que en esa autorrealización va implicada también la propia hacia una plenitud más alta que la que se hubiera podido pensar.

Desde el primer punto de vista, el *eros* quedó caracterizado como un principio ontológico activo positivo, como acto, como ser, como la actividad más radical del viviente y como lo que más radicalmente le constituye en su intimidad substancial. Desde el segundo punto de vista quedó caracterizado como un sentimiento *no voluntario*, como radicalidad cognoscitivo-sentimental que había de ser articulada con la radicalidad libre-volitiva, es decir, como *espontaneidad* que se conjuga con la *elección* reflexiva.

Si en relación con esto se tiene en cuenta todo lo establecido a propósito de la autoconciencia y el inconsciente, los conceptos se pueden ordenar de la siguiente manera:

— El *eros* en tanto que *ser* es actividad radical espontánea del viviente constitutiva de su *intimidad substancial.*

— El *eros* en tanto que *sentimiento* es la comparecencia de esa radicalidad substancial espontánea en el umbral o en el primer nivel de la *intimidad subjetiva*, que es lo que hemos llamado *conciencia vital.*

— El *eros* en tanto que *acción voluntaria* y libre es la elección o la decisión mediante la cual el sujeto lleva a cabo su autoposición o autodestinación respecto de los fines que así se propone como plenitud propia, lo cual requiere la actividad reflexiva propia de la *conciencia intelectual* en el segundo nivel de la *intimidad subjetiva.*

Ahora se trata de ver qué quiere decir "voluntario", cuántos son los sentidos de este término y en qué medida son los mismos fenómenos los que obligan a elaborar el orden conceptual que acaba de establecerse.

Así como en las ciencias humanas y sociales positivas la voluntad resulta desdibujada o disuelta entre los fenómenos impulsivos y los motivacionales, en la historia del pensamiento filosófico ha sido normalmente estudiada en su especificidad propia y en su relación con el ser y el intelecto. Unas veces se ha identificado con el intelecto y otras se ha contrapuesto a él, bien como inferior, bien como superior.

Por supuesto, y de manera análoga a como sucede en el campo de las ciencias positivas, si se han dado tales identificaciones es porque la voluntad tiene mucho que ver tanto con el ser como con el intelecto del hombre.

El primer análisis fenomenológico minucioso encaminado a determinar las características de la acción voluntaria es el llevado a cabo por Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*[4].

Aristóteles define lo involuntrio como aquello que se hace por fuerza o por ignorancia, y lo voluntario como aquello cuyo principio está en uno mismo y se hace conociendo las circunstancias concretas de la acción (*praxis*)[5], y a partir de ahí concluye que lo voluntario se da también en los animales y en los niños, y que es voluntario lo que se hace por apetito (*epythymía*) y por corage (*thymós*), pues en todos esos casos el principio de la acción está en el viviente y éste tiene conocimiento del fin.

Posteriormente, al analizar la elección, Aristóteles perfila un poco más la noción de lo voluntario. La elección es, desde luego, un acto voluntario, pero no lo es de la misma manera que el apetito (*epithymía*), el impulso (*thymós*) o el deseo (*boulesis*). La elección no es un apetito porque puede oponerse a él, no es un impulso porque lo que se hace impulsivamente no se elige, y no es un deseo porque no se puede elegir lo imposible pero sí se puede desear[6].

Tras diversos análisis, Aristóteles define la voluntad (*boulesis*) como una instancia desiderativa racional que se refiere siempre al fin (*telos*), y la elección (*proairesis*) como lo voluntario que se refiere a los medios y que va acompañado de razón y reflexión (*logos* y *dianóia*). Así, "decimos que deseamos ser felices, pero no que lo elegimos porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros"[7].

El término usado por Aristóteles para designar lo voluntario es *ekoúsion*, que significa lo espontáneo y que engloba tanto las instancias desiderativas orgánicas como la racional. La instancia desiderativa racional la designa con el término *boulesis*, que significa "propósito", "intención", "deliberación", "deseo", "voluntad", etc. En cambio, el término con el que designa la elección (*proairesis*) tiene un significado más unívoco y en correspondencia constante con su equivalente en castellano. Puede advertirse, pues, que la voluntad, con la imprecisión con que la describe Aristóteles, designa la gama de actos que va desde lo que Platón llamó *eros* hasta lo que él llama elección.

En el aristotelismo medieval se denomina a la voluntad en el sentido del *eros* platónico *voluntas ut natura*, y en el sentido de elección *voluntas ut ratio*. Ya esta misma terminología pone de manifiesto que la voluntad, en el primer sentido, se vincula al ser o a la naturaleza, y, en el segundo, al intelecto o a la razón, de una manera que guarda cierta analogía con la consideración del intelecto en referencia al ser o a la naturaleza (intelecto agente, espíritu) y en referencia a operaciones particulares (intelecto paciente, razón discursiva).

4. Sobre todo en el libro III, y más específicamente en el capítulo 3.
5. *Etica a Nicómaco*, 1111 a 22-24. La definición tomista de lo voluntario como "lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin" (*S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1) está, pues tomada casi literalmente de Aristóteles.
6. *Ibidem*, 1111 b 5-20. El ejemplo que Aristóteles pone de lo imposible que se puede desear pero no elegir es la inmortalidad.
7. *Etica a Nicómaco*, 1111 b 28-30.

Puede decirse que en todo el aristotelismo la voluntad es concebida como *orexis*, como un deseo que tiene como una de sus condiciones de posibilidad una carencia, y que está siempre subordinada al intelecto, en función del cual se capta aquello que puede remediar la carencia. Que la voluntad sea oréctica significa aquí que el ser humano es finito y que, por tanto, tiene el fin fuera de sí mismo y tiende naturalmente a él, de manera que cuando alcanza su *telos* está lograda su autorrealización. La subordinación de la voluntad al intelecto queda puesta de relieve en cuanto que la *voluntas ut natura* es referida como a su fin propio al objeto del intelecto, esto es, al ser infinito, y la *voluntas ut ratio* es referida como a su fin propio a las realidades particulares que constituyen el objeto de la razón discursiva en tanto que razón práctica.

En la tradición platónica la concepción de la voluntad es algo diferente. Desde luego el *eros* platónico tiene también carácter oréctico, pues también para Platón el hombre tiene su fin fuera de sí mismo, pero no aparece tan subordinado al intelecto. En algunos aspectos más bien es el intelecto el que aparece subordinado a la voluntad, en cuanto que Platón considera que la idea suprema entre todas y aquella por la cual todas las demás resultan inteligibles es la idea de *Bien* o la de *Uno*[8]. Y en otros aspectos es la alternativa misma de la prioridad de una u otra instancia la que parece superada, en cuanto que se establece que el principio del dinamismo del ser humano no es o el bien o la verdad, sino la unidad de ambos, a saber, la belleza.

Esta diferencia entre Platón y Aristóteles puede explicarse, entre otras muchas maneras, advirtiendo que Aristóteles considera lo real desde lo que podría llamarse un punto de vista teórico-objetivo (punto de vista de la interioridad objetiva y de la exterioridad objetiva), y que Platón lo considera preferentemente desde lo que podría llamarse un punto de vista dinámico-subjetivo (punto de vista de la interioridad subjetiva y de la exterioridad subjetiva). Así, desde el primer punto de vista, aparece que el pensamiento filosófico tiene como *objetos* el mundo, el hombre y Dios, y desde el segundo aparece que tiene como *temas* lo telúrico, lo erótico y lo místico.

Aunque esta caracterización es demasiado genérica y muy matizable, es válida y particularmente util en relación con el tema que nos ocupa.

Lo que se suele llamar el voluntarismo medieval es una línea de pensamiento que se comprende mejor en relación con lo que se acaba de decir sobre el platonismo. Casi en los albores de la edad media el planteamiento platónico es reelaborado y transmitido por San Agustín, y luego sistematizado por Enrique de Gante (1217-1293) y Duns Scoto (1265-1308) en términos de supremacía neta de la voluntad con la consiguiente subordinación del intelecto a ella.

La formulación más clara a éste respecto es la tesis de que la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto porque el objeto de aquélla (el bien) es superior al de éste (la verdad), porque el hábito propio de la voluntad (el amor) es superior al del intelecto (la sabiduría), y porque el acto de la voluntad —el querer— se refiere a la realidad tal como es en sí, mientras que en el acto de conocer se refiere a ella como comparece en el conocimiento, es decir, como objeto[9].

8. Sobre la prioridad del Bien o del Uno en el pensamiento de Platón, puede verse el libro VI de la *La República*, el *Fedro* y *El Sofista*.

9. Cfr. Enrique de Gante, *Quodlibeto*, I, q. 14.

Convencionalmente se suele admitir, en varias corrientes interpretativas contemporáneas, que la difusión de los enfoques voluntaristas fue determinante del desarrollo del nominalismo y en general de la crisis cultural y social del siglo XIV. Tales interpretaciones se desarrollan en la línea argumental según la cual, al establecerse de un modo radical la hegemonía de la voluntad y quedar marginado el intelecto, la voluntad se queda ciega, es decir, sin referencia a una actividad intelectual que señale al ser humano su propio fin. En tal situación la voluntad no tiene otra finalidad que su propia eficiencia, y al marginarse la actividad teórica-contemplativa, el protagonismo pasa a la actividad práctica-constructiva, de manera que el hombre se refiere a la naturaleza en términos de dominio y explotación desconsiderada. Es decir, para una voluntad de una hegemonía absoluta, el mundo, el hombre y Dios mismo se pueden convertir en medios, y eso, en alguna medida, ha acontecido en lo que se ha llamado la modernidad[10].

Las interpretaciones de este tipo, aunque contienen parte de verdad, suelen ser muy parciales tanto en lo que se refiere a los rasgos de la modernidad considerados como en lo referente a lo que se consideran las causas determinantes de tales rasgos. La parcialidad se debe en buena medida a que los autores en cuestión suelen ser filósofos que descienden al plano histórico y sociológico para espigar datos concordes con un juicio o con una concepción sistemática que consideran evidente, y frecuentemente sus interpretaciones tienen un cierto carácter ideológico en el sentido que en el capítulo anterior se ha dado a este término, o sea, en el dar preferencia al bien sobre la verdad o a la voluntad sobre el intelecto.

Al margen de estas y otras interpretaciones, puede decirse que la edad media desarrolla profundos estudios sobre la voluntad tanto en la línea del intelectualismo como en la del voluntarismo, y que en esta segunda línea aparecen con cierta concordancia entre sí las corrientes de pensamiento que darán lugar a la concepción del hombre como transformador del mundo y a su transformación efectiva: la concepción trascendental de la acción, el nominalismo, la ciencia positiva, la técnica, las nuevas formas de ordenamiento jurídico y de organización social, del comercio, de la economía y de la industria, y los estilos modernos de moralidad y religiosidad.

En los comienzos de la edad moderna Descartes caracteriza la voluntad como la función que ejerce un control hegemónico sobre el pensamiento, hasta el punto de que la vigilia atenta de la voluntad puede evitar el error en el pensamiento. Si el error es concebido así como un acto de la voluntad en último término (el dejarse arrastrar o querer ser arrastrado por un pensamiento precipitado y poco claro), entonces el juicio —que es en el que se da la verdad o el error— resulta

10. Interpretaciones de este estilo se encuentran en pensadores de filiación tomista como por ejemplo J. Maritain (*Tes reformadores*, Excelsa, Buenos Aires, 1945), E. Gilson (*El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951) y C. Fabro (*L'uomo e il rischio di Dio*, Editrice Studium, Roma, 1967), tanto como en pensadores de filiación hegeliano-marxista como M. Horkheimer (*Crítica de la razón instrumental*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969), T.W. Adorno (*Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1966) y J. Habermas (*Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).

así un acto de la voluntad[11]. Descartes analiza la voluntad no tanto con relación al ser del hombre cuanto con relación a la razón, y más que concebir la voluntad como *voluntas ut ratio* lo que hace es concebir la *ratio* como *voluntas*.

Esta concepción cartesiana, desde cierto punto de vista puede ser un error acerca de la naturaleza del juicio, del pensamiento y de la voluntad, pero desde otro punto de vista pone de manifiesto que los procesos racionales teóricos se pueden hacer depender de la voluntad porque realmente hay algún sentido o algunos en que depende de ella: el quehacer científico-objetivo está en varios aspectos en depencia de la razón práctica[12].

La identificación de la voluntad con el intelecto y la concepción de ambos en términos de espontaneidad pura de la naturaleza quizá no se encuentra en ningún otro pensador con tanta nitidez como en Spinoza.

En primer lugar Spinoza identifica la voluntad con el intelecto y considera que lo que se llaman *voliciones* son las acciones singulares de afirmar o negar una proposición o un juicio. No se trata de que el juicio sea controlado por la voluntad en el sentido de que sea una elección de la razón práctica, sino, al contrario, se trata de que unas ideas se perciben con claridad y entonces se produce el asentimiento, y otras se perciben confusamente y entonces no se produce[13].

En segundo lugar, y como diferente y previo a todas las representaciones o voliciones, Spinoza establece que cada cosa, y por tanto también el ser humano, "se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser" y que "el esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma"[14].

En tercer lugar, considera que "las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas y las pasiones dependen solo de las inadecuadas"[15], es decir, que cuando las ideas se corresponde con la naturaleza verdadera de las cosas el alma se despliega con una espontaneidad absolutamente apacible, y que cuando no se adecúa padece. Como además Spinoza sostiene —con un ejemplo que le gusta repetir— que de la naturaleza de Dios "se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos" y que por otra parte no hay ni puede haber finalidad alguna en estos procesos, nos encontramos aquí con una voluntad concebida exclusivamente como *voluntas ut natura* y como un "inconsciente substancial", respecto de la cual la voluntad electiva, que queda subsumida en el juicio, es todavía menos

11. El voluntarismo de Descartes puede apreciarse en sus peculiaridades en la cuarta de las *Meditaciones metafísicas* y en el tratado *De las pasiones del alma*. Para una interpretación del voluntarismo cartesiano en relación con los procesos racionales, cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona, 1963. Para una interpretación de la voluntad cartesiana en sentido prometeico y en sentido estoico-fatalista a la vez, cfr. William T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad?*, Labor, Barcelona, 1985.

12. Esta tesis no es, por otra parte, ajena a un intelectualismo medieval tan aristotélico como el de Tomás de Aquino, quien, aun estableciendo el primado de la teoría en absoluto, según qué momentos del vivir y del obrar humano concede prioridad alternativamente al intelecto o a la voluntad. A este respecto es ilustrativa su concepción de la jerarquía entre los estados de perfección, o sea, entre la vida activa y la vida contemplativa. Cfr. *S.Th.* II-II, qq. 179-189.

13. Cfr., Spinoza, *Etica*, II, prop. 48 y 49.

14. Spinoza, *Etica*, III, prop. 6 y 7.

15. Spinoza, *Etica*, III, prop. 3.

que un instrumento formal que encauza o bloquea, a saber, una capacidad de asentir (de concebir adecuadamente) ante lo espontáneo-necesario si la autoconciencia es suficientemente lúcida.

Spinoza le llama a esto *conatus*, pero por la posición que ocupa y la función que desempeña en la arquitectura del ser humano se advierte su afinidad con las nociones de *eros* y de *voluntas ut natura*.

En el pensamiento moderno, quizá el mejor esfuerzo por perfilar las peculiaridades diferenciales de la voluntad en tanto que espontaneidad y en tanto que elección sea el realizado por Kant.

El acceso de Kant al problema de la diferencia y de la articulación entre las formas de lo voluntario es ilustrativo de la altura histórica en la que él lleva a cabo su intento.

Kant no quiere partir de un *eros* o de una *voluntas ut natura* que sale de sí hacia una felicidad de la que tiene noticia mediante la belleza, el bien o el ser infinito, y tampoco acepta que el ser humano carezca de un fin de manera que el fin de su voluntad fuera su pura eficiencia. El ser humano es finito y por tanto tiene su fin fuera de él, dicho fin no cabe concebirlo de otro modo que como felicidad, pero a Kant le interesa explorar cómo se determina *autónomamente* la voluntad respecto de ese fin, le interesa —podría decirse— cómo es autónomo el *eros* o la *voluntas ut natura*, cómo se determinan por sí mismos prescindiendo de la consideración de la felicidad como fin.

Dicho de otra manera, Kant, que cuando explora el funcionamiento de la inteligencia humana pone el acento en la finitud del espíritu humano, cuando explora la voluntad pone el acento en la espiritualidad de ese ser finito, y lo concibe no tanto como teniendo su fin fuera de él cuanto como siendo un fin en sí mismo.

Pues bien, lo que emana de una *voluntad pura* (que es como la llama Kant), las determinaciones que se da a sí propio un ser que es un fin en sí mismo en orden a su acción, son los principios de la moralidad. Estos principios morales, tal como los concibe Kant, no son muy distintos de los concebidos por Platon o Santo Tomás en función de la idea de bien o de Dios, solo que ahora emergen del hombre mismo, y, por otra parte, tampoco son muy distintos de los concebidos por Spinoza para regular la acción humana, solo que ahora emergen en la perspectiva opuesta a la del mecánico fatalismo espinozista, a saber, en la de la libertad radical del hombre.

Al pasar al análisis de la voluntad como elección, Kant se encuentra con el problema de que los principios morales que emergen de la voluntad pura no son suficientes para orientar la acción humana en la vida ordinaria y concreta[16], y mucho menos los que emergen de la razón pura teórica.

16. "Hasta ahora resulta cierto que [la universalidad de la máxima como ley] no tiene validez para nosotros *porque interesa* (esto supone heteronomía y dependencia de la razón práctica de la sensibilidad concretamente de un sentimiento básico, con lo que nunca podría ser realmente legislativa), sino que interesa porque es válida para nosotros como hombres, puesto que surge de nuestra voluntad en cuanto inteligencia y, por tanto, de nuestro auténtico yo; pero lo que pertenece al mero fenómeno será necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí". I. Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, cap. III, "De los últimos límites de toda filosofía práctica".

Kant sabe que el mundo físico no depende en su constitución de lo que el hombre haga, pero que el mundo histórico-social sí, y que, por consiguiente, el saber acerca del mundo no suministra claves para el saber acerca de lo que depende de la libertad humana, y que el saber rigurosamente fundado que se obtiene de ésta son unos principios formales que no bastan para orientar la acción humana en concreto. Kant, que identifica voluntad y razón práctica, no se decide del todo a dar el paso que Aristóteles propone con su fórmula "para saber lo que debemos hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber"[17], pero Nietzsche sí.

Nietzsche es quizá el pensador que ha explorado más a fondo las características de la voluntad humana en la historia de la filosofía. Ya anteriormente se ha citado la definición nietzscheana del hombre en términos de voluntad como el animal que puede prometer, y se ha puesto en correlación con la definición tomista del hombre como el ser que se propone a sí mismo sus fines y con la kantiana del hombre como fín en sí mismo.

Ahora debe aparecer con más claridad hasta qué punto a partir del siglo XIV se disuelve la concepción oréctica de la voluntad propia del mundo griego, y se va extendiendo la concepción efusiva y creadora de la voluntad propia de la tradición judeocristiana. Y desde luego la extensión de esta concepción transcurre en paralelo con la transformación creciente del mundo por parte de la acción humana. El problema era hacer compatible estos dos acontecimientos sin perder la primacía del *theorein*, de la contemplación intelectual, que era lo más preciado de la herencia griega.

¿Cómo mantener el primado de la contemplación intelectual de las cosas "que son siempre de la misma manera y no dependen del actuar humano" en un momento histórico en el que el crecimiento de la humanidad obliga cada vez más a configurar el mundo de formas cada vez nuevas y en dependencia del actuar humano?

Probablemente el intento más grandioso de hacer compatible ambas exigencias sea el realizado por Hegel: la historia puede ser contemplada cuando ya ha pasado; la acción de la voluntad es comprendida por el intelecto cuando ha sido consumada. Si la acción de la voluntad es anterior a la luz del intelecto la acción es ciega, pero si se quiere contemplar antes de que haya habido acciones, antes de la representación del drama de la historia, no hay más realidad contemplable que el mundo físico, las realidades materiales. Pero ocurre que esa es realmente la dinámica de la vida; frecuentemente para saber lo que debemos o podemos hacer, hemos de hacer primero lo que queremos saber[18].

Nietzsche es considerado, por una parte, el mayor iconoclasta de entre todos los filósofos en cuanto que rechaza cualesquiera principios morales, fines de la voluntad y criterios de elección legados por la tradición histórica de occidente. Y por otra parte, es considerado como el filósofo de la voluntad de vivir, de la

---

17. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1103 a 32-33. Para una comparación entre el sentido antiguo y el sentido contemporáneo de la praxis ética en el plano social, cfr. A. Llano, *Libertad y sociedad*, en A. Llano y otros, *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 75-126.

18. A esta formulación paradójica se adecúa lo que en el capítulo anterior se ha denominado "experiencia" y "conciencia hermeneútica", a propósito de las cuales se señaló la posición de Hegel.

voluntad satisfecha que desde su plenitud vital configura siempre nuevos mundos histórico-culturales, mundos que son cada vez de una manera distinta y dependen de lo que el hombre quiera y haga.

Situándose en la primera perspectiva, Nietsche niega cualquie heteronomía de la voluntad, cualquier referencia del *eros* o de la *voluntas ut natura* al bien o a Dios negando la existencia de tales fines, y afirma la autonomía de la voluntad pero negando que se trate de un *conatus* automático o de una *voluntad pura* que se autodetermine en términos de imperativo categórico. Se trata de una voluntad autónoma que no es impulsada o atraída por el amor hacia algún otro ser o realidad, ni es motivada por ninguna norma. Si acaso, el único deber de esta voluntad es dinamitar todos los montajes éticos-metafísicos que legitiman una configuración sociocultural que bloquea y reprime a esa voluntad en su aspiración a la vida (es decir, la metafísica y la ética que son ideología en el sentido peyorativo del término).

Nietzsche se apoya, por una parte, en una crítica psicologizante y en una argumentación "ad hominem" contra la ética y la metafísica, y, por otra, en una consideración sociológica según la cual esos ideales ético-metafísicos han perdido realmente su vigencia social y se mantienen por inercia cultural[19].

Es decir, frente a una actitud de dar prioridad a un determinado bien sobre la verdad, de dar prioridad a los viejos valores frente a la verdad del saber que se construye, Nietzsche adopta una actitud de dar prioridad a otro determinado bien sobre la verdad, de dar prioridad al valor de la fecundidad y el poder de la voluntad frente a la verdad del saber que versa sobre lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano.

Situándose en la segunda perspectiva, en la de la voluntad satisfecha, Nietzsche llega a resultados que no difieren mucho de los de Kant y ni siquiera de los de Scheler. Si recordamos la tesis de Scheler de que no somos felices porque hacemos el bien sino que hacemos el bien porque somos felices, y tenemos en cuenta que la voluntad satisfecha de Nietzsche es la voluntad feliz, entonces hay que decir con Nietzsche (y con Platón, Santo Tomás, Spinoza, Kant y Scheler), que lo que espontáneamente emana de una voluntad satisfecha es sólo y siempre lo bueno y lo bello, tanto en el nivel de la espontaneidad como en el de la elección: todo lo que una voluntad así elige es bueno y bello.

El problema que surge en este plantamiento, y que Nietzsche advierte, es el de cómo puede ser feliz y estar satisfecha *absolutamente* una voluntad que es finita. Que es finita significa para Nietzsche —y para todos los filósofos— que ha tenido un comienzo, y por tanto que tiene algo suyo fuera de sí, a saber, su comenzar como ser-voluntad.

Con todo Nietzsche se esfuerza en pensar esa voluntad y, sobre todo, en ejercerla como absoluta a pesar de su comienzo, y lo hace *queriendo* su comienzo (su finitud) para que su comienzo no le sea ajeno o externo y negando o rechazando cualquier absoluto externo irreductible a su voluntad. Y como ningún

19. Una exposición de la crítica psicologizante y sociologista de Nietzsche puede verse en mi libro *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, ya citado. Creo haber mostrado ahí que la argumentación "ad hominem" de Nietzsche no alcanza a la cuestión de la verdad o falsedad de las proposiciones éticas y metafísicas.

otro pensador ha llevado tanto la voluntad hasta su imposibilidad, por eso puede decirse que Nietzsche es el filósofo que ha explorado más a fondo la voluntad humana.

Si se interpreta desde una perspectiva formal todo este proceso histórico de exploración de las características de la voluntad, hay que decir que a medida que el intelecto contemplativo va perdiendo terreno frente a la razón constructiva, el saber del fin y la tendencia espontánea hacia él van cediendo terreno frente a la elección y construcción de los medios, que se va atrofiando la ética mientras se hipertrofia la técnica, y que la reflexión sobre sí a que obliga esta conciencia de estar perdido encierra a cada sujeto en un individualismo del que no puede escapar. Desde esta perspectiva se puede interpretar que los causantes de todos los males de la modernidad son los voluntaristas del siglo XIV.

Esta perspectiva es formal en el sentido de que establece como axiomático una determinada sistemática de los factores cognoscitivos y desiderativos, estudia la alteración de un factor y observa la alteración de los demás en función del primero, concluyendo que como la alteración del primero fue un error lo que se sigue de la alteración de los demás son *necesariamente* males.

Este procedimiento de concebir al hombre y a la historia como sistemas, o mejor dicho, como el sistema, lo acuñó Hegel, y lo han utilizado profusamente tanto la izquierda como la derecha hegeliana. Y no es que no tenga muchas virtualidades heurísticas, que las tiene, es que puede resultar muy parcial porque desde la formalidad del sistema casi siempre es posible descender a la historia y a la sociología para encontrar hechos que confirmen una u otra interpretación.

Por eso es conveniente conjugar ese esquema interpretativo con otros y acercarse a la historia y a la sociología por otros caminos y con otros métodos.

En concreto, se puede suponer que la autoconciencia humana ha crecido históricamente en extensión y en profundidad, como se vió en el capítulo anterior, que lo mismo le ha ocurrido a la voluntad, que algo semejante puede decirse de la libertad humana, etc. Además, se puede suponer que esos crecimientos no estan perfectamente acompasados. Y si se admite esta suposición hay que concluir que la relación entre los factores cognoscitivos y desiderativos no es constante[20], lo cual pone en entredicho el carácter sistemático del hombre y la historia, o mejor dicho, de la historia humana (y mucho más si se admite que el azar es un factor que también juega en la historia). En fin, también se puede suponer que la "cantidad" de bien y de mal es constante en la historia, o que crecen ambos históricamente de modo acompasado o desacompasado, etc.

El esquema interpretativo hegeliano se presta muy bien a usos ideológicos indecidibles porque el intérprete puede considerar como variable independiente lo que él considera el bien máximo, y el sistema mismo dará como resultado que todos los males se siguen de la conculcación de ese bien que fue *eo ipso* el error.

Pero si se tienen en cuenta los otros posibles esquemas interpretativos, se echa de ver que el punto de vista empírico-positivo es también imprescindible en sociología y en historia, como piedra de toque de otras interpretaciones.

---

20. La hipótesis de que en las configuraciones socioculturales la relación entre la variable independiente y las restantes variables es también variable la he formulado en *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico*, en "Anuario filosófico", XIV-2, 1981, pp. 23-48.

Si el proceso histórico de exploración de las características de la voluntad se interpreta desde el punto de vista genético y del crecimiento real, entonces puede decirse que la voluntad ha ido ejerciéndose cada vez más como potencia transformadora y configuradora, y que eso significa una cierta ampliación —no hace falta precisar ahora en qué sentidos— del *eros* tanto en cuanto espontaneidad como en cuanto elección, y puede decirse esto porque concuerda con las diversas interpretaciones de la historia de la voluntad y con los hechos.

3. LOS MOMENTOS DE LA ACCION. LA PRAXIS

Al final del capítulo anterior se dijo que la mutua implicación de sujeto e intelecto tenía su lugar propio en el plano de la razón práctica, que es el de la articulación o la concurrencia de la conciencia vital, la voluntad y el intelecto.

La conciencia vital registra la gama de funciones de los dos conjuntos de tendencias que tienen base orgáncia y que hemos llamado deseo e impulso con el juego de afectos correspondientes, pero además registra la dinámica del *eros* con toda su gama de afectos, que son buena parte de los efectos de las otras dos instancias más los propios, es decir, los que en el partado 1, b), 4) del capítulo dedicado a la afectividad se denominaron sentimientos del yo y sentimientos de la persona. Entonces se dijo que el *eros* en tanto que sentimiento no era voluntario, y en el capítulo anterior se dijo que las pulsiones del incosnciente tampoco lo son. Ahora se ha dicho que el *eros* no solamente es voluntario sino que es la voluntad misma en tanto que naturaleza. Esto requiere una aclaración terminológica.

En el lenguaje ordinario, y también en el lenguaje filosófico, el término *voluntad* se usa para designar la voluntad electiva o la elección, y para designar la voluntad en cuanto espontaneidad no suele usarse el término voluntad, y cuando se usa (como ocurre en la escolástica medieval) se le añade siempre *voluntas ut natura*, que se contrapone a la electiva denominada simplemente voluntad, o incluso *voluntas ut voluntas*.

Pues bien, cuando se dice que en la razón práctica concurren la conciencia vital, la voluntad y el intelecto, se quiere decir que la razón práctica consiste en la articulación del *eros* y de las demás tendencias con todas las realidades captads intelectualmente, justamente mediante la voluntad electiva, pues esas articulaciones son la materia sobre la que versa la elección.

Como también se dijo, el eros connota máximamente el sí mismo, el yo, al cual pertenecen los sentimientos del yo y de la persona entre los que se cuentan también los sentimientos morales, es decir, todos los sentimientos producidos por el deber (incluso por el imperativo categórico), y también por el poder y que se refieren a la configuración del mundo exterior.

La voluntad electiva implica al sujeto y al intelecto adecuadamente porque media adecuadamente entre ambos. Como ya se vió, el intelecto en tanto que *Nous* o en tanto que conciencia intelectual, no implica al sujeto. Esta es la posición más fuerte de todos los intelectualismo (incluyendo a los diealismos), y es inatacable por las razones que ya se expusieron.

Desde esta posición se establece que aunque el sujeto se distingue del *Nous*, el *Nous* es aquello por lo cual el sujeto es máximamente sí mismo. Esa es la posición de un intelectualista tan neto como Aristóteles, y, en general, de todos los intelectualistas[21].

Pero un intelectualista tan neto como Aristóteles sostiene firmemente que los hábitos intelectuales positivos (las virtudes intelectuales) no hacen bueno al hombre en cuanto hombre sino sólo en cuanto al intelecto, y que los hábitos que hacen bueno al hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto sujeto, son los hábitos de la voluntad y de las otras instancias desiderativas (a los que llama *virtudes morales*)[22]: a nadie le pasa nada por opinar, pero sí por elegir, porque "por elegir nos hacemos un cierto carácter"[23]. Habíamos dicho que aquí estaba la posición más fuerte de todos los vitalismos y pragmatismos, es decir, de los voluntarismos de la voluntad espontánea y de los de la voluntad electiva.

Para evitar la paradoja de que el sujeto humano sea máximamente sí mismo y máximamente espiritual mediante un intelecto que no lo implica y que no lo perfecciona en cuanto sujeto, y, sobre todo, para hacer justicia a la realidad y a la experiencia, hay que decir que el *eros*, o la *voluntas ut natura*, o la *voluntad pura*, (aunque el referente de estos términos no sea estríctamente el mismo) no es menos universal, ni menos espiritual, ni menos activo, ni menos "acto de ser", etc., que el *Nous*, el *intelecto agente*, el *espíritu*, etc., (aunque el referente tampoco sea aquí estrictamente el mismo) y que además implica inmediatamente al sujeto.

La elección es lo que media entre el sujeto y el intelecto y de esta manera se trenzan lo que el sujeto es y lo que sabe en lo que hace, y en ese hacer el sujeto se configura a sí mismo.

En la filosofía griega y medieval la actividad consciente del hombre se desglosaba en dos tipos:

— *Praxis*, que se tradujo al latín por *actio* (*agere, actum*), y al castellano por *acción*.

— *Poíesis*, que se tradujo al latín por *factio* (*facere, factum*) y al castellano por *producción*.

A la primera categoría se adscribían todas las acciones correspondientes al saber ético y jurídico, es decir, todas las acciones morales, definidas como aquellas que perfeccionan al sujeto que las realiza en cuanto hombre. Y a la segunda ca-

---

21. "Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme al *Nous*, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz". Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1178 a 5-8. Por su parte, Hegel cierra la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con una cita de la *Metafísica* de Aristóteles (libro XI, cap. 7), que es un texto paralelo al que se acaba de tanscribir de la *Etica*
22. Cfr., *Etica a Nicómaco*, 1138 b 35 - 1139 a 3.
23. Cfr., *Etica a Nicómaco*, 1112 a 1-3.

tegoría se adscribían todas las acciones correspondientes al saber técnico y artístico, definidas como aquellas que configuran la realidad extrasubjetiva y que perfecionan al sujeto que las realiza en cuanto a su saber hacer[24].

Esta distinción sufre una serie de avatares en el mundo moderno que ahora no son del caso, pero tanto en el mundo clásico como en el moderno está vigente la convicción de que el hombre se autorrealiza a través de la acción práctica: a través de la acción ética y política en la antigüedad y en la modernidad, y también a través del trabajo en la modernidad.

Pues bien, ya se trate de la acción ético-política o de la técnico-artística, la autorrealización corre por cuenta de la elección. El modo en que en ella se trenzan el querer y el saber humano, o sea, los momentos estructurales de la razón práctica, quedan claramente reflejados en el siguiente esquema escolástico[25]:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA	ACTOS DE LA VOLUNTAD
I. ORDEN DE LA INTENCION	
a) *Acerca del fin*	
1. Aprehensión del fin (*simplex aprehensio*)	2. Primera volición del fin (*simplex volitio*)
3. Juicio sobre el fin como conveniente o posible (*iudicium de posibilitate*)	4. Intención del fin (*intentio*)
b) *Acerca de los medios*	
5. Deliberación (*consilium*)	6. Consentimiento en los medios (*consensus*)
7. Ultimo juicio práctico de preferencia sobre el medio más apto (*iudicium discretivum*)	8. Elección (*electio*)
II. ORDEN DE LA EJECUCION	
9. Orden o mandato (*imperium*)	10. Uso activo de la voluntad (*usus activus* = *praxis*)
11. Ejecución (por cuenta de las demás instancias operativas, sistema motor, etc.) (*usus pasivus* = *chresis*)	12. Gozo y quietud de la voluntad (*fruitio*)

Como puede advertirse, los actos correspondientes a la columna de los números impares son los de la razón práctica, o sea, indican la estructura de la razón en su uso práctico. Los de la columna de los números pares son los actos de la voluntad.

Por supuesto, un desglose como este pondría muy nervioso a Bergson y quizá a Husserl, pero hay que decir que el análisis fenomenológico discierne todos esos momentos con suficiente claridad, que además el lenguaje ordinario dispone de términos para referirse a todos ellos y, sobre todo, que los procesos judiciales necesitan ese desglose a la hora de imputar responsabilidades morales,

24 Para una exposición detallada de la distinción entre *praxis* y *poíesis*, cfr. Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

25. Este esquema fue elaborado por A. Gardeil en la voz "Acte humain" para el *Dictionaire de Theologie Catolique*, 1, (1909) col. 343-5.

especialmente cuando esos actos corresponden a personas diferentes (delito resultante de trabajo en equipo) y hay que calibrar la culpa y la pena correspondiente a cada una.

Por lo que se refiere a este proceso de la razón práctica hay que repetir, en primer lugar, que la referencia a los primeros principios especulativos o prácticos de la filosofía antigua y medieval, o la apelación a los principios *a priori* o trascendentales del pensar y del actuar de la filosofía moderna, por imprescindibles que sean y por bien fundados que estén, no son suficientes para la determinación opertiva humana.

La primera aprehensión y la primera voición del fin implican, por supuesto, la captación del ser infinito y del bien y la de los primeros principios especulativos y prácticos, puesto que no puede haber un intelecto que no sea infinito —como sostiene Hegel y tantos otros—, ni puede haber una voluntad que no sea infinita —como sostiene Nietzsche y tantos otros—, pero como ese intelecto y esa voluntad son los de un sujeto finito, los de un ser-en-el-mundo, esa finitud la pagan el intelecto y la voluntad en el modo de que el ser y el bien infinitos, o el saber y la felicidad, le aparecen como generalidades abstractas, y tienen que ir lográndolo o realizándolo en concreto, en lo particular, en lo finito.

Por eso la primera aprehensión y la primera volición se refieren siempre a un fin particular, a algo que aparece ante la mirada y a la mano, a realidades finitas.

Pero como el ser humano, aun siendo finito, esta abierto a la infinitud (que constituye el horizonte propio de su existencia), y esa apertura se manifeista en su organismo biológico en la forma de inespecialización morfológica y comportamental, el modo de lograr ese fin particular ha de ser inventdo. Así pues, entre los varios fines posibles, el hombre se propone para sí mismo uno (o varios, pero seriándolos), y eso supone un juicio sobre la conveniencia o posibilidad de cada uno y un fijar la atención o el interés sobre el preferido.

Por lo que se refiere a inventar el modo de alcanzarlo o de realizarlo, el ser humano tiene que considerar los diversos medios, desechar los menos aptos y seleccionar (elegir) los más aptos o el más adecuado.

Por supuesto, en este proceso juega un papel clave la imaginación simbólica, el ingenio, lo que se suele llamar la imaginación creadora o la "intuición" (artística, técnica, moral, jurídica o religiosa), y de la misma manera que en la determinación hacia el fin se pone de manifiesto el inconsciente pulsional y el afectivo-valorativo, en la determinación de los medios opera el inconsciente kinético y el expresivo.

Si en la realización del proceso el resultado es negativo, entonces se adquiere experiencia, y si es positivo también, pero entonces, además el proceso se consolida, y se hace más facilmente y más rapidamente. Esto se denomina "reforzamiento" en la psicología conductista, y en la mayoría de las terminologías filosóficas, "hábito". Cuando el proceso se ha consolidado por completo, entonces pasa al inconsciente, y cuando se actúa es difícil diferenciar ninguno de esos momentos porque ya aparece como un todo continuo, como quiere Bergson.

La razón práctica tiene esa estructura y esa consolidación de sus resultados cuando se ejerce tanto respecto de lo moral y jurídico como respecto de lo artístico, lo técnico, lo político, lo religioso. Y todas las decisiones tomadas en todos esos sentidos configuran o modifican la realidad extrasubjetiva y la subjetiva, es decir, en función de ellas "nos hacemos un cierto carácter".

Por supuesto, no todas las acciones que el hombre lleva a cabo constan de esos momentos diferenciados, y ni siquiera la mayoría, entre otras razones porque el hombre no dispone de tanto tiempo para cada una de sus acciones. Cuando cada proceso con resultado positivo se consolida, se expresa en la realidad extrasubjetiva o en la intersubjetiva y constituye lo que llamamos *cultura*, de manera que el niño, más que inventar procesos operativos, los aprende, y aprende los que están objetivados en su medio cultural en el momento histórico en que nace (lo que se llamó "proceso de socialización"). Ya se dijo que, porque el hombre no tiene instintos, tiene historia. Procesos operativos con todos sus momentos desglosados se realizan muy pocos en la vida diaria. Los más frecuentes son quizá los de tipo moral o técnico-profesional para todos los individuos, pero los más "rentables" desde el punto de vista histórico-cultural son los que se prolongan por meses o años y se refieren a lo político, científico, artístico, técnico, jurídico, religioso, etc., porque son los que suelen tener más potencia innovadora y configuradora del mundo social y cultural.

En todo caso, y por elevados que sean los fines propuestos y alcanzados, se trata siempre de fines particulares, que vuelven a contrastar con la infinitud del pensar y del querer con su generalidad abstracta: por eso no los saturan (lo que sería la felicidad absoluta) y los dejan insatisfechos. Pues bien, en un cierto sentido, puede decirse que la diferencia entre lo particular realizado y la generalidad abstracta del espíritu es *la* insatisfacción, es decir, el tiempo.

Por eso una voluntad finita (que existe en el tiempo, que tiene comienzo), no puede ser nunca del todo una voluntd satisfecha. Es una voluntad que se refiere al futuro, que hace historia, y que se refiere a lo eterno, que anhela una inmortalidad feliz. Pero como esa voluntad es, por otra parte, infinita, se refiere al futuro histórico creando, y a lo eterno cantándolo, y en eso consiste la misión del poeta, y, en general, del arte y la religión.

Ahora puede advertirse con más claridad por qué desde un punto de vista teórico-subjetivo (en el que el sujeto está implicado adecuadamente en el intelecto), aparecen como temas de la filosofía lo telúrico, lo erótico y lo místico, y por qué desde un punto de vista teórico-objetivo en cambio, aparecen como temas el mundo, el hombre y Dios.

4. REFLEXIVIDAD DE LA VOLUNTAD. POIESIS Y AUTOPOIESIS

Se ha dicho repetidas veces anteriormente que la voluntad es espiritual, y se ha mostrado ese su carácter sólo por referencia a la infinitud —que es una de las notas con que se definió el espíritu en su momento—, pero no por referencia a la reflexividad, que es la otra de sus notas máximamente definitoria.

Al analizar la autoconciencia quedó puesta de relieve la reflexividad del espíritu humano, pero hay que ponerla de manifiesto también en relación con la voluntad, y aparecerá una reflexividad más radical si cabe que la examinada entonces.

Pues bien, uno de los mejores modos de explorar hasta qué punto la voluntad es reflexiva es plantear una especie de debate entre Spinoza y Nietzsche, partiendo de la definición que venimos usando de lo voluntario en general como lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, y de lo voluntario en sentido estricto como lo que se elige.

En el lenguaje ordinario decimos que una acción es voluntaria cuando se hace *porque se quiere*, de manera que el sujeto dispone en sí del principio de la acción y puede querer ponerla o no. Ya hemos dicho también que aunque el querer sea espontáneo e inevitable (el *eros*), puede además ser querido o no electivamente.

Los experimentos de Nietzsche van en la línea de querer lo imposible y no querer lo inevitable, y ahí aparece con su mayor relieve la reflexividad de la voluntad. La posición de Spinoza, en cambio, es la de una afirmación de la espontaneidad que apenas deja sitio para la reflexión.

Según Spinoza, la espontaneidad con que todo procede de Dios es la misma con que se derivan de la esencia del triángulo sus propiedades. Pero aunque esa emanación sea autoconsciente, no habría en el caso de Dios más reflexividad de la que hay en el triángulo. Y en este caso da lo mismo que se considere una subjetividad finita o infinita.

En realidad, tal como Spinoza concibe a Dios y al hombre, ninguno de los dos son sujetos (ninguno tiene voluntad reflexiva), pero si se advierte que la voluntad es reflexiva entonces se advierte que es sujeto, y además, sujeto infinito (caso de Nietzsche).

En el seno de la dogmática cristiana trinitaria, que es donde más se ha analizado la voluntad comparativamente respecto de un sujeto infinito y uno finito, se establece la diferencia entre conciencia plena de sí y voluntad de ser como diferencia entre la procesión del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, y la diferencia entre voluntad espontánea y voluntad electiva como diferencia entre procesión del Espíritu Santo y creación. Como es obvio, estas diferencias se establecen analógicamente a partir de la voluntad finita[26].

Pues bien, respecto de una subjetividad finita hay que decir que la autoconciencia de sí, por lúcida o transparente que se la quiera suponer, no implica necesariamente la voluntad de ser, o la voluntad de ser plenamente, que es la voluntad espontánea de ser feliz, y que la voluntad espontánea de ser feliz sí implica en cambio un cierto grado de autoconciencia. Y en segundo lugar, hay que

26. En realidad, ese fue el grueso del trabajo llevado a cabo por San Agustín en el *De Trinitate*, aunque, como es sabido él terminó su obra sin acabar de resolver el problema, una y otra vez planteado, de por qué el Espíritu Santo no era Hijo.

decir que la voluntad de ser plenamente es más reflexiva que la conciencia de sí, porque la primera implica al sujeto en su actividad radical necesariamente y en cambio la segunda no, como ya se ha repetido en el capítulo anterior[27].

Por lo que se refiere al plano de la elección hay que decir en realidad lo mismo. Los procesos práctico-racionales, aunque a diferencia de los teórico-racionales sí implican al sujeto —al menos en cuanto a lo que éste puede o *podría* hacer—, no lo implican tan activa y radicalmente como los procesos práctico-volitivos, porque efectivamente a nadie "le pasa nada por opinar" sobre lo que podría hacer, pero sí le pasa por elegir, o sea, por hacer.

A su vez, la voluntad de ser plenamente (ya se corresponda o no con una efectiva felicidad absoluta), en tanto que no determina absolutamente la elección de lo particular, y también en aquello en que parcialmente la determina, adquiere en cada elección un nuevo grado de reflexividad, porque cada elección es una autodeterminación.

Si el oponente de Spinoza, en lugar de Leibniz, hubiera sido Nietzsche y hubiese elaborado su correspondiente *Teodicea*, habría rechazado el Dios-triángulo de Spinoza y, prescindiendo de cualquier polémica sobre la necesidad, habría dicho que Dios es como un niño plenamente feliz o como un guerrero absolutamente victorioso que juega inocentemente (es decir, sin tener ni poder tener ninguna culpa) con una pluralidad de mundos a cual más divertido por la razón suficiente de que le gusta divertirse[28].

Para una subjetividad finita la voluntad espontánea es autodeterminación respecto de la felicidad como generalidad abstracta pero posible como realidad ontológicamente positiva, como se señaló en el análisis del *eros*. Y la voluntad como elección es *autoconstitución* y *autodestinación*, es decir, *autopoíesis*, puesto que la *autoconstitución*, el "hacerse un cierto carácter", opera sobre algo previamente dado, que es el organismo biológico y su modulación por la cultura en lo que hemos llamado la *síntesis pasiva*, y la *autodestinación*, el proponerse fines o el prometer, opera sobre un horizonte en el que diversos fines concretos aparecen como determinaciones adecuadas de la felicidad en cuanto generalidad abstracta.

En realidad la autodestinación respecto de un fin absoluto, modulada mediante la referencia a fines concretos, arranca de la síntesis pasiva, pues es en la categorización llevada a cabo por el inconsciente afectivo-valorativo y el cognoscitivo-expresivo donde tiene lugar la configuración de los arquetipos y, en gene-

---

27. Como es lógico, con esto no se pretende prejuzgar nada sobre cómo resulta implicado en una autoconciencia absoluta un sujeto infinito en la dogmática cristiana trinitaria, es decir, no se prejuzga nada acerca de la procesión del Hijo. Independietemente de los desarrollos teológicos, sí se puede decir, y ha sido dicho por numerosos estudiosos de Hegel, que los seres humanos no tenemos ninguna idea adeucada de qué sea una autoconciencia absoluta. Cfr., por ejemplo, Konrad Cramer, *Conciencia y autoconciencia en Hegel y Husserl*, "Thémata", 3, 1986.

28. Y probablemente haya más textos bíblicos concordantes con este hipotético Dios de Nietzsche que con el Dios de Leibniz. Quiero hacer constar que algunas de estas ideas me han sido suscitadas en conversaciones con el profesor J. Hernández-Pacheco a propósito de la preparación de su libro sobre Nietzsche ya anteriormente mencionado. Para una apreciación de las características de la voluntad satisfecha e inocente en Nietzsche, ver *Así habló Zaratustra*.

ral, la de las síntesis entre valores y modelos[29] que operan inconscientemente y afloran a la conciencia como cauces de la autorrealización personal, tanto en el plano religioso y moral como en el erótico, familiar, social, profesional, etc., pues los arquetipos o los valores-modelos integran de modos diversos esos planos.

Pues bien, aunque el *eros* ya sea de suyo autodeterminación reflexiva, todavía lo es más la elección. El *eros* como sentimiento indica la continuidad y la unidad entre el intelecto y el *eros* como principio activo radical de la intimidad substancial, pero el *eros* como elección indica la diferencia entre el sujeto y su *telos*, o entre el sujeto y la realidad extrasubjetiva. Porque la elección es autoconstitución y autodestinación *a la vez*.

En la elección se elige, desde luego, algo, pero lo que siempre resulta elegido es uno mismo. No se trata sólo de querer algo para sí, sino *eo ipso*, de quererse a sí para algo. Esto es autodestinación, pero por eso mismo es también autoconstitución, porque no se es lo mismo desde uno mismo cuando se promete uno en relación con unos valores y unas tareas o en relación con otros.

Se puede decir que la elección es, más que la discontinuidad del conocimiento, la discontinuidad de la vida. La vida es, por supuesto, un todo continuo, en cuanto que es un acto primero[30], pero en esa continuidad se pueden señalar momentos discretos que son los actos electivos, los cuales, además, pasan a adquirir el estatuto de hábitos como se ha dicho, y, por tanto, el de la continuidad del vivir, o sea, el de acto primero, que es el estatuto del nucleo de la persona.

Esto significa que la voluntad, o mejor dicho el sujeto, se profundiza a sí mismo o se ahonda a sí mismo mediante sus elecciones. A través de su duración, de su estar por encima del tiempo pero a la vez en él, la voluntad pone actos que recoge sobre sí sin que se escape el haberlos puesto, es decir, cumple de modo eminente lo que habíamos llamado inmanencia y habíamos señalado como constitutivo esencial de la vida.

Estar en el tiempo, que es lo que da lugar a la generalidad abstracta y vacía del intelecto y de la voluntad, es también lo que permite al sujeto ir constituyéndose en profundidad, o sea, en intimidad, en extratemporalidad o supratem-

---

29. Por *valor* se entiende aquí lo definido como tal por la filosofía de los valores y luego comunmente aceptado en el lenguaje filosófico del siglo XX. Por *modelo* se entiende aquí la acción, la forma cultural o el sujeto concreto en que se encarna el valor en cuestión. La conexión y sobre todo la ruputra de las conexiones entre valores y modelos han sido muy estudiadas en el campo de la sociología y la psicología porque en función de ellas tienen lugr la constitución y desintegración de las configuraciones socioculturales y de la identidad personal. Para una exposición de conjunto de algunos de los principales estudios sobre el tema cfr., Guy Rocher, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1979, cap. 3.

30. Recuérdese lo dicho sobre la distinción entre el vivir y las operaciones vitales. En relación con el planteamiento aristotélico y con la escolástica tomista podría decirse que también el *intelecto agente* y la *voluntas ut natura*, en cuanto que están siempre en acto, son también acto primero o quizá el mismo acto primero que el vivir. En cualquier caso, no cabe considerar a nignuno de los dos como facultades en el sentido aristotélico-tomista del término, y es más congruente considerarlos no en el orden de la substancia como accidentes, sino en el orden del acto de ser como nucleo de la persona. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984.

poralidad, que es como habíamos definido la intimidad, y es asimismo lo que le permite al sujeto rescatarse a sí propio del tiempo y *concretarse* en el sentido etimológico de *cum-crescor* (= crecer juntamente con), de ser profundidad personal en crecimiento.

El no poner actos en el tiempo significa obviamente no sacarlos del tiempo, y no "sacarse" uno mismo de él, significa mantener siempre la propia vida como posibilidad universal abstracta y vacía sin vivirla —sin hacerla— realmente nunca, mantenerla en términos de lo que Hegel llama la existencia indeterminada, sin autorrealizarse en absoluto, en una actitud que muy adecuadamente puede llamarse *avaricia existencial* porque la avariacia del dinero es la renuncia a obtener algo en concreto para mantener la posibilidad abstracta de obtener, y el dinero es la objetivación más adecuaa de la voluntad.

Pero la *autopoíesis* es a la vez *poíesis*, porque lo que la voluntd hace con el cosmos o sobre el cosmos, lo que hace con los demás y para los demás, queda consolidado no sólo como hábitos en el sujeto, sino también como objetivaciones extrasubjetivas e intersubjetivas, de manera que la totalidad de los artefactos, de los entes artificiales, desde las herramientas de trabajo hasta el dinero, pasando por las ciudades y las instituciones, en cuanto que objetivaciones de la voluntad, significan que el universo entero queda por así decir voluntarizado, es decir, referido a fines, o lo que es igual, convertido en medio, con lo que el universo entero resulta acogido en la reflexividad de la voluntad.

5. INFINITUD DE LA VOLUNTAD. LA CULMINACION DEL EROS

Para concluir este capítulo sobre la voluntad falta justamente analizar cuáles y cómo son los fines que los seres humanos se proponen, qué es lo que los hombres quieren cuando dicen que quieren ser felices o realizarse, etc. Esto en realidad es más bien ya un tema de la ética, que es precisamente la ciencia de los fines, pero también lo es de la antropología, al menos desde la perspectiva adoptada aquí.

Dado que hemos caracterizado el principio activo radical del hombre como *eros* y que la experiencia más intensa y frecuente de felicidad que los hombres tienen es la de la relación erótica, corresponde ahora examinar el aspecto del *eros* que falta por ver, que es el de su culminación. A tal efecto, hay que volver nuevamente a Platón y seguirle más de cerca en su análisis de la constitución misma del *eros* y de la relación erótica[31].

Uno de los pasajes en que Platón analiza las características del *eros* es en el discurso del Aristófanes sobre el mito del andrógino que se encuentra en el *Symposium*.

---

31. La exposición que sigue la tomo en parte de mi estudio *Theia mania. Il compimento dell'eros*, "Il Nuovo Areopago", 12, 1984, pp. 128-139, en que hice un análisis del *eros* desde una perspectiva algo diferente de la que corresponde a este enclave sistemático.

El mito del andrógino relata la historia del género humano a partir de un ser que es varón-mujer, de un ser humano completo, autosuficiente, que se atreve a menospreciar a los dioses sintiéndose superior a ellos porque ser varón y mujer a la vez significa dominar por sí mismo y tener en la propia mano totalmente el poder de hacer vivir, es decir, un poder mayor que el cual no es conocido ningún otro en la naturaleza, lo cual es ya suficiente motivo para el engreimiento.

El castigo que Zeus impone al andrógino por su engreimiento es divirlo por la mitad, aunque toma la precaución de volver la cara y los genitales de cada uno hacia el lado del corte para que puedan sobrevivir, pues de otro modo cada parte moriría en completo extravío.

Así, la soberbia del hombre queda castigada, pues cada parte sabe que no solo no es autosuficiente, sino que ni siquiera es un uno completo, que no es sí mismo porque le falta la mitad de sí mismo. Pero por otra parte Zeus se apiada de él y envía un dios en su auxilio: *Eros*. *Eros* es la fuerza por la que cada parte busca su otra mitad originaria (la que era suya desde el principio) para reunirse con ella y poder ser uno, ser pleno, ser feliz.

"Cada uno de nosotros es una fracción de ser humano, el desdoblamiento de una cosa única, el símbolo del hombre (*anthropou sýmbolon*)"[32].

El *eros* viene a los hombres para curarlos (salvarlos), para que puedan volver a su naturaleza primera: para hacer de dos seres ahora distintos el único ser que eran, y por eso nadie sabe lo que es ni quién es hasta que encuentra lo que le falta.

Desde este punto de vista, que el *eros* pretenda la unión significa que pretende restaurar al ser humano en su unidad originaria anterior al castigo. Por eso su primera manifestación es el comienzo de una aventura arqueológica, como se dijo al estudiar la afectividad, que a su vez apunta a la creación, a la *poíesis*, a "engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma".

Hay un acusado paralelismo entre el mito del andrógino y el relato bíblico de la creación y caída de Adan y Eva. Eva sale del cuerpo de Adan como un desdoblamiento de él, como su sí mismo en quién él se reconoce al ponerle su nombre y en quien encuentra una ayuda semejante a él. Y que los dos constituyen una unidad se expresa en el sentido de que son *la* imagen de Dios y en el sentido de que no experimentaban vergüenza al estar desnudos cada uno ante el otro (en cuanto que la condición de la vergüenza es la presencia de *otro*, que no la haya significa que el otro no es *otro* en tanto que ajeno o extraño, sino que es uno mismo).

El castigo es impuesto también por el engreimiento de ser como Dios, y consiste asimismo en dividirlos, en una alienación recíproca en el sentido de que sentían vergüenza, es decir, que cada uno era ajeno y extraño al otro. En el relato bíblico se expresa que el castigo, además de ser una alienación recíproca del varón y la mujer, es también una alienación del hombre respecto del cosmos, de manera que el amor y el trabajo se tornan arduos y fatigosos porque el cosmos y la mujer son ahora lo extraño, fascinante y peligroso, lo arisco y necesario a la vez.

32. Platon, *Symposium*, 191 d. Símbolo, en griego, significa el trozo de una tablilla, hueso, etc., que unido con el otro trozo poseido por otra persona, sirve para comprobar la existencia de un vínculo jurídico (de hospitalidad, etc.) establecido tiempo atrás por los respectivos antepasados

Finalmente, la referencia a la actividad creadora, a la *poíesis*, está expresada en el relato bíblico como tarea que se encomienda al hombre de crecer, multiplicarse y dominar la tierra.

Platón llama al *eros theia manía*, locura divina, porque pone al hombre en una situación sobrehumana, casi divina, y en una situación para-normal, casi de locura, y frecuentemente así se ha considerado el amor en las diferentes épocas y en los diferentes pueblos. En concreto, en nuestra cultura se admite e incluso se comprende que el sujeto enamorado desatienda otras actividades, que no pueda pensar en otra cosa, que padezca algunas alteraciones psicosomáticas (taquicardias, insomnios, etc.) y, en general, que su comportamiento no sea del todo normal, lo que queda reflejado en el hecho de que no pocos códigos penales de occidente consideran el *amor* como un atenuante de ciertos comportamientos delictivos (el llamado "crimen pasional").

Lo que el *eros* provoca en el sujeto es, como ya se dijo, la comparecencia de su sí mismo radical como realizable hasta una plenitud insospechada mediante otra persona. Lo que el sujeto quiere maximamente entonces es ser sí mismo y crear; la voluntad, que es entonces una voluntad feliz, satisfecha, lo que quiere es engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma, realizar efectivamente mundos posibles. Pero ser sí mismo y crear pertenecen al mismo acto de la voluntad reflexiva, que no tiene otro fin que su pura eficiencia, o sea, que no tiene otro fin que amar.

Pero desde el punto de vista de la subjetividad finita, ese fin que es amar consiste en constituir una unidad que en cierto modo resulta imposible.

En efecto. Cuando se expuso la definición de Ortega del enamoramiento como alteración patológica de la atención se dijo que en tal situación los amantes utilizan un esquema de objetivación unipersonal, es decir, que descubren o inventan el sentido de cada realidad por referencia a la otra persona, pero que no son capaces de sostenerse mucho tiempo en esa tensión y por eso el enamoramiento decae. La alteración de la atención es muy fuerte, pero es pasajera. Y es pasajera porque cuando se descubren e inventan todos los sentidos de cada realidad por referencia a una persona es que la persona en cuestión constituye la plenitud del sentido y la fuente de todo sentido. Eso es lo propio de Dios, y por eso los amantes se dicen que se adoran.

Desde este punto de vista tendría razón Platón cuando dice que las cosas son inteligibles en función de la idea de *Bien* y de *Uno*, o sea, en función del amor, y también Nietzsche cuando afirma que la realidad tiene sentido por y desde la voluntad, o sea, por y desde el amor[33].

---

33. Cabría objetar que el primado de la ideología resulta invulnerble en un planteamiento de este tipo. La objeción podría resolverse en primera instancia señalando que para una subjetividad infinita, para una voluntad absolutamente satisfecha y feliz, no puede haber bienes particulares que impidan inadvertidamente el acceso a la verdad. Pero como la subjetividad humana no es infinita y la voluntad humana no está absolutamente satisfecha y feliz, la objeción ha de resolverse en segunda instancia. La voluntad de una subjetividad finita no está abocada *de suyo* a un planteamiento ideológico (en el sentido peyorativo del término, se entiende) porque la reflexión de la voluntad electiva permite el acceso a la verdad inadvertida. Si lo impide se trata de lo que se llama *fanatismo*, para el que también valdría la expresión coloquial "el amor es ciego". Pero si hay elección suficientemente reflexiva no hay represión incosnciente o veto inadvertido, sino advertido, o sea, elección propiamente dicha. La elección no es fanática si se admiten otras elecciones

No obstante, en cualquiera de los dos casos, ya se trate de la referencia a una subjetividad finita o a una infinita, el amante no puede de hecho realizar la unidad con ella de modo inmediato encontrando en ella la fuente y la plenitud de todo sentido. No puede rspecto de una subjetividad finita porque la subjetividad finita no es Dios, y no puede respecto de Dios (o el Bien o la Belleza) porque Dios no tiene una presencia como la de un ser humano. Que el amor del amante finito sea todo en todas las cosas, de manera que se capte y se realice la unidad de todas las cosas y de todas las personas en la unidad de los amantes, es algo que no puede darse de modo inmediato para una subjetividad finita, pero a eso es a lo que aspiran los amantes, eso es lo que viven cuando afirman que son felices, y en esa especie de infinitud-eternidad querrían mantenerse cuando se prometen ese "para siempre" tan característico de ellos.

Pero no solamente se aspira a esa imposible unidad en el orden cognoscitivo. También, y con mayor fuerza, se aspira a la unidad en el orden específicamente volitivo, y en él aparece con mayor rigor el contraste entre la infinitud cognoscitivo-volitiva y la finitud de la existencia humana.

Lo que quiere una voluntad cuyo fin es su pura eficiencia, lo que quiere cuando pretende "solamente" amar, es ser sí mismo y crear, o sea, dar*se*. Pero el hombre, por más que lo quiera vehementemente, no puede darse del todo, y por eso hace regalos, es decir, realiza simbólicamente la donación.

El hombre no puede darse de una sola vez, no puede amar todo lo que quiere de un solo golpe, por decirlo así. Y no puede dar "toda su vida" por la simplícisima razón de que no la tiene: la va teniendo poco a poco, día tras día y año tras año; está en el futuro, y por eso *ahora* no puede darla, sino prometerla. Darse y amar, en el hombre, es prometer, prometerse. Y precisamente por eso el cumplirlo es algo que solo puede hacerlo a lo largo de toda la vida, y la necesita toda para ello. Y solamente en la eternidad el hombre puede amar de un solo golpe. Que el amor es —como dice Hegel— eterno significa eso, y vida eterna significa eso: amar de un sólo golpe[34].

Pues bien, el amor sí es eterno, pero la existencia humana todavía no lo es, y esa diferencia es la que no soportan los amantes, la que les enloquece. Entonces se pone de manifiesto que "el amor es más fuerte que la muerte", que el *eros* es más infinito y más intenso que el *logos* y que la *physis*, pues ambos le resultan "estrechos" hasta tal punto que puede romperlos y llegar, allende sus límites, a la locura y a la muerte[35].

---

desde otras personalizaciones del *eros*, para cada una de las cuales podría afirmarse *a sensu contrario* que el amor "tiene luz propia". Una subjetividad finita puede amar lo absoluto, pero no puede absolutizar su amor en el sentido en que hacerlo significase negar la posibilidad de existencia de cualquier otro amor. A este respecto hay que advertir que ni siquiera la subjetividad absoluta anula el amor plural de las subjetividades finitas.

34. Recuérdese la clásica definición de eternidad que formulara Boecio: "Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", la posesión, *total y simultanea*, de una vida interminable.

35. Estas dimensiones de la voluntad, además de haber sido exploradas por Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, han sido estudiadas muy detenidamente por la lírica y el drama del romanticismo. No obstante, aparece en la literatura de casi todas las épocas. La mejor exposición de la fuerza por la que el *eros* llega, más allá del *logos* y de la *physis*, a la locura y a la muerte, creo personalmente que se encuentra en la obra de Garsilaso de la Vega.

Por supuesto, los amantes aspiran a realizar algo que sólo resulta posible para una subjetividad con una existencia infinita, pero eso no quiere decir que una voluntad que corresponde a una existencia finita se frustre absolutamente. El "afan de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma" alcanza a realizar la unidad de los amantes en la generación efectiva, y así es precisamente como Hegel define la realidad de los hijos, como el amor del varón y la mujer realizado, subsistente, como el amor del varón y la mujer pero existiendo en sí mismo y no en ellos[36].

De todas formas, tampoco aquí la voluntad alcanza la infinitud a la que aspira, y no solo porque, como dice Hegel, los hijos se desprenden como seres autónomos que se independizan y empiezan un nuevo ciclo, sino porque en su generación no ha entrado en juego todo el amor del varony la mujer totalmente: y precisamente por eso pueden tener varios hijos. De manera análoga, en la relación *poiética* del hombre con el cosmos, tampoco entra en juego *todo* lo que cada uno puede dar de sí mismo, y por eso los procesos *poiéticos* son indefinidos.

Si en un solo acto de la relación erótica varón-mujer pudiera estar incluido, junto con la integridad del cosmos, todo lo que cada uno de ellos puede dar de sí, entonces no podrían generar más que un ser, que además no se desprendería como una existencia autónoma para iniciar otro nuevo ciclo porque no habría más realidad para existir respecto de ella que la de los progenitores.

Hegel y Nietzsche no han concebido la infinitud de la voluntad humana así, pero sí la dogmática cristiana trinitaria y la imaginación religiosa griega, que es donde se inspiran Hegel y Nietzsche respectivamente.

La mayor parte de las veces, si a la imaginación se la deja suelta acierta siempre. Los griegos, y en particular Hesiodo, imaginaron una relación erótica varón-mujer que incluía la totalidad del cosmos, a saber, la unión de Urano (el cielo) y Gea (la tierra), de la cual surgió Cronos (el tiempo) y por otra parte Zeus (padre de los dioses y de los hombres)[37]. Si se toma la tríada Urano-Gea-Zeus puede concebirse en función de ella la comunidad de los dioses y los hombres. Si se toma la tríada Urano-Gea-Cronos puede concebirse el eterno retorno como un proceso infinito.

Si desde el punto de vista hegeliano, se concibe a Dios Padre como la indeterminación absoluta, a Dios Hijo como la totalidad de las determinaciones finitas, y al Espíritu Santo como la síntesis de lo finito y lo infinito, entonces la relación Dios-Realidad-Espíritu puede concebirse como el eterno retorno en términos de proceso infinito.

Tanto en el caso de Hegel como en el de Nietzsche la infinitud del intelecto y de la voluntad está concebida y expresada en función de una subjetividad finita que da de sí todo lo que puede en un proceso *poiético* sucesivo. Pero la infinitud de la voluntad, y consiguientemente la felicidad, todavía puede concebirse de un modo más amplio y radical.

---

36. Hegel, *Filosofía del derecho*, parágrafo 173.

37 El orden señalado (Urano-Gea)-Cronos-Zeus, no corresponde estrictamente al de la *Teogonía* de Hesiodo, en la que hay más elementos intermedios, ni a ninguna de las otras teogonías griegas en concreto, pero en líneas generales corresponde a todas ellas. La referencia mitológica aquí es una ilustración para poner de relieve la infinitud de la voluntad.

La diferencia que se ha señalado entre existencia finita y voluntad infinita permite concebir la recuperación de todas las particularidades dispersas en la distensión espacio-temporal de la existencia finita en la eternidad de la voluntad-amor. A tenor de esto, y en función de los planteamientos nietzscheanos, puede decirse que para una voluntad infinita lo radicalmente peculiar no es prometer el futuro —lo que, en cierto modo, no pasa de ser una trivialidad— sino prometer el pasado, y, además, obtenerlo[38]. Y este es, por lo demás, el punto de vista de la escatología cristiana y, en general, de la mayoría de las religiones.

En la mayoría de las religiones se concibe la vida eterna así, como recuperación en totalidad simultanea de toda la vida pasada, pues es en función de ella como cada uno se constituye como es definitivamente (adquiere un cierto carácter), y es también en función de esa autoconstitución (positiva o negativa) como se concibe el premio o el castigo de la otra vida.

Si la voluntad infinita puede recoger en totalidad simultanea la actividad erótico-poiética desarrollada en la existencia finita temporal (lo que implica también las personas y el cosmos respecto de las cuales se realizó la actividad en cuestión), entonces no hay o no tiene por qué haber un "eterno retorno" de todas las experiencias de felicidad vividas "en el pasado", sino que puede haber una "totalidad simultanea" de todas ellas. Y aquí aparece la infinitud de la voluntad con más amplitud y radicalidad que en Hegel y Nietzsche, porque además tampoco se niega la posibilidad de novedades en el plano de la eternidad misma, lo que en cierto modo sí queda negado en la noción de eterno retorno.

Hay, por último, otra perspectiva en la que se dilata aún más la amplitud y radicalidad de la voluntad, que es la de las religiones que conciben la vida eterna como relación cognoscitivo-volitiva entre la subjetividad finita y la subjetividad infinita.

Desde esta perspectiva, la infinitud de la voluntad no se muestra solo en su capacidad para integrar en totalidad simultanea, en su eternidad, el conjunto de actividades erótico-poiéticas desplegadas en la existencia temporal junto con las personas y realidades a que se refirieron, ni tampoco se muestra solo en el carácter interminable, infinito o intotalizable de la actividad erótico-poiética misma, sino además en su capacidad de unión con una subjetividad infinita.

Dicho de otra manera, la infinitud de la voluntad aparece como capacidad de acoger simultáneamente una totalidad finita sucesiva, en segundo lugar, como capacidad infinita o intotalizable de innovación mediante sus propios actos, y, en tercer lugar, como capacidad de totalidad infinita en cuanto que en eso consiste precisamente la subjetividad absoluta. Pues bien, en eso consiste la culminación del *eros*, en ejercer consumadamente esa triple infinitud suya.

El modo en que eso sea posible o efectivo es más asunto de religión y de creencia que de filosofía y razonamiento, aunque desde luego constituye el tema propio de la filosofía de la religión, que si bien se distingue de la antropología filosófica engarza con ella a través del análisis de la historicidad y religiosidad del hombre.

---

38. Un bosquejo de interpretación escatológica del *eros* lo expuse en el artículo *Theia mania*. , citado. Esta perspectiva del pensamiento nietzscheano la debo a J Hernández-Pacheco, *op. cit*

Capítulo XVI
LIBERTAD Y LIBERACION

1. FENOMENOLOGIA DE LA LIBERTAD. LIBERTAD FUNDAMENTAL Y ANGUSTIA

La libertad es probablemente el valor más estimado en el mundo contemporáneo y tal vez también en todos los tiempos: se promete, se proclama, se aspira a lograrla, y también a veces se teme, se restringe o se aniquila. Si se trata de un valor, y además tal que puede ser realizado o impedido, parece entonces no ser un factor estructural o funcional de la arquitectura del ser humano, como los estudiados hasta ahora, como el sistema sensomotor, las tendencias, el logos o la voluntad, porque ni la voluntad ni el intelecto son objeto de proclamas o proyectos de logro. También en esta perspectiva la libertad aparece como algo que se puede ganar para otros, y entonces se habla de liberación, tanto en el plano social y político como en el ético y religioso.

Si este fuera el sentido más frecuente del término libertad en nuestros días, ello significaría que el aspecto de ella al que es más sensible el hombre contemporáneo es aquel según el cual la libertad aparece como un valor para las colectividades humanas o para la humanidad en general.

Pero también en el lenguaje ordinario el término libertad aparece referido a situaciones personales y a aspiraciones individuales en expresiones del tipo "no sentirse libre", "ser hombre masa", "querer ser uno mismo", "tener que realizarse", etc. Desde este punto de vista la libertad aparece no tanto como un valor social cuanto como una cualidad personal que ha de ser alcanzada o que se tiene pero puede perderse.

Todavía hay una tercera perspectiva desde la que se puede considerar la libertad y que también es registrada en el lenguaje ordinario, muy especialmente en situaciones en que parece amenazada por acontecimientos constrictivos o puesta en tela de juicio por algún oponente en una discusión. Entonces se utilizan expresiones del tipo "soy libre porque puedo elegir", "soy libre y hago lo que quiero", "hago esto porque me da la realísima gana", etc. Aquí la libertad aparece más bien como un factor estructural-funcional del ser humano; no como un valor que se aspira a ralizar para uno mismo o para una colectividad, sino como una cualidad intrínsecamente constitutiva que no se presiente pueda perderse y que

por eso mismo no es objeto de proclamas ni de aspiraciones, es decir, como una cualidad del mismo tipo que el intelecto o que la voluntad. En concreto, más bien como una característica de la voluntad o de las acciones voluntarias, como un poder de la voluntad, un dominio o una disponibilidad.

Finalmente, hay una cuarta perspectiva en la que la libertad aparece como lo más radicalmente constitutivo del ser humano, como lo máximamente sagrado e intocable que hay en él, de manera que no puede perderse porque parece que fuera casi lo mismo que su ser. Este aspecto de la libertad se pone de manifiesto en situaciones límites de la persona, en momentos solemnes de la colectividad y también tiene sus expresiones correspondientes en el lenguaje ordinario. Por ejemplo, expresiones como "yo hago con mi vida lo que quiero porque para eso es mía" o "declaramos que todo hombre es un fin en sí mismo", no aluden a una cualidad del hombre o de algunos de sus actos, ni a un valor que debe ser realizado, sino a su ser mismo completo y en un sentido muy radical.

Pues bien, en la exploración filosófica de la libertad, tal como se ha llevado a cabo a lo largo de los veinticinco siglos de historia que tiene la filosofía, se han analizado esos cuatro aspectos bastante minuciosamente en su totalidad o parcialmente, en relación con los problemas más específicos de cada época o con las amenazas para la libertad que en cada momento se han experimentado más vivamente. Esta diversidad posible de enfoques ha dado lugar a plantamientos y definiciones de la libertad que a primera vista parecen muy diferentes y distantes entre sí, pero que consideradas atentamente y ordenadamente sobre el "mapa" de los momentos y niveles de la libertad, resultan mutuamente aclaratorias.

Aquí vamos a estudiar la libertad según las cuatro perspectivas señaladas pero en un orden inverso al que se ha seguido en la descripción inicial, es decir, estudiaremos primero la *libertad fundamental*, en segundo lugar el *libre albedrío* o la libertad como capacidad de elegir, después la *libertad moral* o la libertad en cuanto logro o pérdida personal, y finalmente la *libertad política* o pública, o la libertad en cuanto logro o pérdida de una colectividad[1].

La libertad fundamental y el libre albedrío pertenecen al orden constitutivo, y se corresponden con la voluntad en cuanto naturaleza y con el intelecto, y con la voluntad electiva y los procesos discursivos de la razón respectivamente. La libertad moral y la libertad política pertenecen al orden operativo, y se corresponden con la *praxis* y la *poiesis* respectivamente.

Los cuatro momentos o niveles de la libertad se pueden caracterizar desde el punto de vista de la actividad humana diciendo que la libertad fundamental es *querer* en su máxima infinitud y reflexividad, *eros* autoconsciente, y por tanto, algo que se es radicalmente; el libre albedrío es *preferir* o elegir, es la libertad como algo que se ejerce; la libertad moral es *poder*, poder más o menos, es libertad como algo que se conquista; y la libertad pública es *ser permitido o alentado*, es libertad como liberación, como algo que se conquista pero también como algo que se da y que se recibe, como un don.

---

1. Este esquema corresponde a la obra de R. Alvira *¿Qué es la libertad?*, Prensa Española, Madrid, 1976 y a la de A. Millan Puelles *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1974.

Si con una simplificación no excesiva puede decirse que la filosofía de los siglos XVII y XVIII explora preferentemente los procesos racionales —por lo cual se le llama racionalista e ilustrada—, y la del siglo XIX la voluntad, los sentimientos y los límites y desbordamientos del saber y el hacer —filosofía romántica y postromántica—, la filosofía del siglo XX explora preferentemente la libertad en sus momentos tercero y cuarto, es decir, la libertad no en su momento constitutivo y esencial, sino en su nivel operativo existencial, y por eso se llama existencialismo.

Es muy característico del existencialismo estudiar la libertad desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, o sea, desde el punto de vista fenomenológico, y más propio del racionalismo, la escolástica medieval y el aristotelismo antiguo, estudiarla desde el punto de vista de la interioridad objetiva, o sea, desde la perspectiva ontológica[2].

Los análisis contemporáneos de la libertad se admite comunmente que tienen como punto de partida la obra de S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, de 1844, que pone de manifiesto el modo en que, en la experiencia de la angustia, comparece en la intimidad subjetiva la constitución ontológica del hombre como ser libre.

Entre las primeras definiciones de la libertad desde el punto de vista ontológico se cuentan las formuladas en la *Metafísica* de Aristóteles: "se dice de un ser que es libre cuando es causa de sí mismo", o bien, "es libre el hombre que se tiene a sí mismo por fín último de su obrar y no depende de otro"[3]. Junto a esta definición, y por distante y diferente que a primera vista pueda parecer, hay que situar la definición que Hegel propone siguiendo a Spinoza: "la libertad es el conocimiento de la necesidad"[4].

Desde luego, la definición aristotélica de libertad se puede tomar como análoga de la definición de vida y automovimiento formulada en los primeros capítulos, y como equivalente a la definición de persona, pues se corresponde de un modo bastante estricto con la definición kantiana de hombre como fín en sí mismo y con la nietzscheana del animal que puede prometer.

Todas esas definiciones se pueden agrupar en una sola diciendo que ser hombre, ser persona o ser libre significa *poseerse en el origen*[5], disponer de sí en el acto mismo de empezar a ser, de forma que no suceda que cuando el sujeto vaya a decidir algo o cuando vaya a actuar, resulte que ya exista con una multiplicidad de determinaciones surgidas por decirlo así a sus espaldas, y por tanto fuera del alcance de su disponibilidad.

---

2. Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva también hay numerosos estudios contemporáneos en psicología y sociología, y, en general, en todo el campo de las ciencias humanas y sociales. Los estudios sobre la libertad de los siglos XVII y XVIII se plantean el tema en relación con las ciencias de la naturaleza, que son las que entonces tienen un desarrollo más espectacular, y el problema que más analizan es el del determinismo físico. Los estudios de los siglos XIX y XX se plantean el tema de la lbiertad más bien en relación con las ciencias biológicas, psicológicas y sociales, y probablemente esa es una de las razones por la que tienen un enfoque existencial.
3. Aristóteles, *Metafísica*, I, cap. 29, 982 b 25.
4. Cfr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 158. Para una análisis detenido de este tema en Hegel, cfr. G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, París, 1980.
5. Esta definición la tomo de L. Polo.

Poseerse en el origen de un modo absoluto significaría ser causa de sí mismo absolutamente, de manera que todo lo que el sujeto es dependiese de él, lo pusiera o lo decidiera él. Ese no es el significado de las expresiones "querer ser uno mismo" y "querer uno vivir su propia vida". Estas expresiones parecen tener el carácter de un deseo profundo, por una parte, de una necesidad, por otra, y de un deber imperativo, por otra.

Prosiguiendo el análisis cabe preguntar: el *querer* o el *tener que* ser uno mismo, ¿es algo ya dado?, el *yo* o el *sí mismo* ¿es ya una determinación que ofrece alguna clave o algún criterio para ser, para seguir existiendo? Si se responde afirmativamente, entonces la libertad comparece en el segundo momento, cuando el sujeto se plantea decidirse a ser sí mismo, y no en el primero, cuando el sujeto empieza a ser.

Todavía cabe preguntar si un sujeto puede no querer ser sí mismo, y también si, en el caso de que quiera, querer ser uno mismo añade algo al hecho de serlo ya.

Por supuesto, algo tiene que significar el decidir ser uno mismo y el querer serlo respecto de lo que ya se es, cuando ese decidir y ese querer se proponen como algo de alguna manera positivo. No es lo mismo, al parecer, existir ya como hombre y querer ser uno mismo.

Pero si resulta que cuando un sujeto decide ser sí mismo ya lo es desde antes, si para poder decidir eso o incluso para poder planteárselo, tiene ya previamente que ser, entonces no puede haber ningún sujeto, ningún ser que sea causa de sí mismo absolutamente.

Ser causa de sí mismo absolutamente, o ser libre o ser persona absolutamente, significaría que al poseerse en el origen el poseerse sería anterior al origen, que el *ser* sí mismo y el contenido del sí mismo resultasen absolutamente de la decisión.

Formulada en estos términos, la noción de *causa sui* es perfectamente imposible porque es contradictoria. Por eso en el plano de la constitución ontológica radical, la libertad queda bien definida con la formulación que Hegel propone siguiendo a Spinoza: la libertad es el conocimiento de la necesidad: el sí mismo al que el sujeto apela cuando pretende ser sí mismo para ser libre, es necesario. Y esto vige tanto para una subjetividad finita como para una subjetividad infinita.

Definir la libertad como conocimiento de la necesidad puede parecer a primera vista un juego de palabras o un abuso del lenguaje, pero se advierte que no se trata de eso si se examina bien qué significa aquí *conocimiento*.

Por una parte, el sujeto es ya sí mismo cuando decide serlo, pero por otra, cuando decide serlo se sitúa poseyéndose a sí mismo en su origen. Mediante una función cognoscitiva, y en concreto, mediante la autoconciencia, el sujeto se sitúa en su principio, en su origen, y precisamente porque se sitúa en el origen puede querer o no ser sí mismo. Pero a su vez, puede situarse en el origen mediante un acto cognoscitivo (tanto intelectual como erótico) precisamente porque el espíritu es coprincipal con el organismo biológico, como se dijo anteriormente.

Como es obvio, esta coprincipialidad no es cronológica, porque si el intelecto y la voluntad tuviesen desde el principio toda la plenitud y madurez que pueden

alcanzar mediante su desarrollo biológico y biográfico, entonces el sujeto de tal plenitud intelectivo-volitiva no podría tener organismo biológico ni desarrollo biográfico, no podría tener ningún despliegue espacio-temporal, no existiría temporalmente, ni existiría en él insatisfacción, como ya se dijo (satisfecho, *satis factum*, quiere decir suficientemente hecho, plena o completamente hecho), pues precisamente el tiempo es la diferencia entre la realidad existente y su plenitud propia (su *entelécheia*), y profundizarse a sí mismo y realizarse quiere decir sacar del tiempo u obtener a través del tiempo esa plenitud o ese fin que esta fuera de uno mismo y del cual uno está separado precisamente por el tiempo.

Subjetividad finita quiere decir coprincipialidad de lo espiritual y lo orgánico, lo cual solo es posible como antecedencia cronológica (y valga la redundancia, porque aquí la antecedencia no puede no ser cronológica) de lo orgánico constitutivo y operativo sobre lo espiritual operativo. A su vez, subjetividad infinita no quiere decir antecedencia de nada sino coprincipialidad, simultaneidad o identidad de lo espiritual constitutivo y lo espiritual operativo, lo que significa, a su vez, poseerse a sí mismo en el origen y a la vez y por eso mismo, poseer absolutamente desde el principio la propia plenitud.

Pues bien, ser libre o ser persona significa poseese en el origen así, tanto si hay identidad entre el orden espiritual constitutivo y el espiritual operativo como si no la hay, porque cuando no la hay la operación cognoscitiva de autoconciencia (tanto intelectual como erótica) permite al sujeto situarse en su principio espiritual constitutivo, que es coprincipal con lo órganico, poseyéndose así en el origen y en disposición de empezarse desde su más radical principio.

Así es como plantea Kierkegaard —por cierto que en polémica con Hegel— el análisis de la libertad fundamental[6]. Se le llama a la libertad, tal como aparece en este análisis, *libertad fundamental* o también *libertad trascendental* porque es el fundamento o la condición de posibilidad de todas las otras formas de libertad, es decir, de la libertad como posibilidad de elegir, como conquista y como don que se recibe o que se otorga. Y también se le llama *libertad como apertura* porque consiste en no estar encauzado a un número determinado y pequeño de fines particulares, como es lo propio de los vivientes irracionales, sino, todo lo contrario, en estar abierto a un número indefinido de fines, a tantos cuantos el sujeto se proponga a sí mismo como fines.

En sus análisis, Kierkegaard pone de manifiesto que la libertad fundamental se hace patente en la experiencia de la angustia, o, mejor dicho, que la experiencia de la angustia *es* la experiencia de la libertad fundamental. En la psicología contemporánea hay muchos estudios sobre la ansiedad y lo síndromes de angustia, tanto en hombres como en animales, y son muy ilustrativos para la filosofía porque lo que la mayoría de los filósofos existencialistas sostienen es que la existencia humana tiene la estructura de un síndrome de ansiedad.

---

6. Cfr. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. Hay que advertir que las alusiones al *eros* se hacen en función de lo establecido en capítulos anteriores y no en función de ninguna obra de Kierkegaard. Kierkegaard tiene una concepción más bien peyorativa del *eros*, y sus análisis de lo que es el yo y la libertad no van por el lado de la voluntad satisfecha o feliz o de la plenitud de la experiencia amorosa varón-mujer, sino más bien todo lo contrario, por el lado de la angustia y la desesperación.

En la psicología contemporánea la ansiedad se ha definido como una incapacidad para categorizar y comprender la realidad circundante (Goldstein, 1939), como una reacción de temor y de huída ante estímulos neutros que han estado conectados con estímulos negativos de unas formas que el sujeto (hombre o animal) desconoce por completo (Miller, 1951), como la reacción ante una amenaza dirigida específicamente contra el ego-concepto (Rogers, 1951), como intolerancia ante la ambigüedad o ante la incomprensión del significado de un nuevo estímulo (Lidell, 1964), como fallo en la categorización perceptual del entorno (McReynolds, 1960), como reacción ante la ambigüedad de una amenaza respecto de la cual no se puede adoptar una línea de acción (Lazarus, 1966 y Mandler, 1966), y posteriormente de otros varios modos aunque en los últimos años se ha extendido un cierto desinterés por las definiciones demasiado generales a beneficio de descripciones de fenómenos empíricamente medibles[7].

Pues bien, Kierkegaard sostiene que la experiencia de la angustia es la experiencia de la libertad fundamental porque, radicalmente, la angustia es angustia de o ante la libertad. La experiencia de la angustia es la experiencia de estar completamente en manos de uno mismo, la experiencia de la posibilidad más radical de ser sí mismo o de no serlo. Y, ¿qué es, en esa situación, el sujeto que todavía no ha optado por ser sí mismo o por no serlo?, ¿qué es ese sí mismo por el que puede decidirse antes de que lo haga? Kierkegaard responde: ese sí mismo es la libertad, o sea, la nada. Lo que al sujeto le angustia es la libertad para ser sí mismo o no serlo, o sea, le angustia la nada de sí mismo.

Sin duda se puede objetar a Kierkegaard que no es para ponerse tan trágicos, que la libertad tiene un límite *a parte ante* que es la naturaleza, o sea, que ya el sujeto es hombre, y otro *a parte post* que es la felicidad, o sea, lo que el sujeto no puede no querer. Pero esta objeción deja intacto su planteamiento, porque es precisamente la naturaleza humana, el ser libre, lo que hace que el hombre esté en sus manos, y porque la felicidad —la *entelécheia*— que corresponde a esa naturaleza hay que encontrarla y hacerla en función precisamente de los propios actos libres.

Ser hombre, ser libre, en comparación con el contenido de la expresión "ser uno mismo", significa ser nada, significa pura posibilidad genérica y vacía y pura capacidad genérica. Por supuesto, también se puede decir que esa posibilidad-capacidad no es tan genérica, puesto que en ella están ya una multitud de determinaciones biopsicológicas (constitución, temperamento, aptitudes, etc.) y socioculturales (educación, principios morales y religiosos, recursos económicos, etc.), es decir, puesto que el sujeto está ya constituido precisamente en términos de lo que se ha llamado *síntesis pasiva*. Pero también esta objeción deja intacto el planteamiento de Kierkegaard: yo puedo ser de constitución asténica, introvertido, afable, con buenas aptitudes para el deporte, español, cristiano, de clase media, etc., y todavía eso no significa que *sea yo mismo* en el sentido de que puedo ser todas esas cosas tanto siendo yo mismo como sin serlo.

---

7. Así Mandler insiste en que no sabemos qué es lo que miden las escalas de ansiedd y en que, por tanto, no podemos saber bien cómo es la interacción ente los procesos cognoscitivos, el aprendizaje y la ansiedad. Cf. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., pp. 547-577. Pinillos remite, entre otras obras, a la de Spielberger, *Anxiety: current trends in theory and research*, Academic Press, New York, 1977.

Si se entiende bien este planteamiento se advertirá con claridad por qué la noción de *síntesis pasiva* no impide en modo alguno la noción de libertad humana ni atenta contra ella, y, en general, por qué tampoco el desarrollo de las ciencias humanas y las ciencias sociales, singularmente la psicología y la sociología, que estudian empíricamente la regularidad, la probabilidad o incluso la necesidad con que se forman las constelaciones de determinaciones particulares, supone una anulación del ámbito que se creía privativo de la libertad humana.

Precisamente este es el sentido de la polémica de Kierkegaard contra Hegel: aunque puedan deducirse sistemáticamente o dialécticamente las determinaciones de las realidades finitas, incluidas las de los seres humanos, todavía eso deja intacta la cuestión de si el sujeto tiene todo ese conjunto de determinaciones siendo sí mismo o sin serlo, es decir, el nucleo de la persona y su libertad caen todavía del otro lado de las determinaciones particulares, ya se establezcan dialecticamente o empíricamente, y eso se pone de manifiesto en la experiencia de la angustia[8].

El punto de vista de Kierkegaard queda registrado en algunas expresiones de la música ligera contemporánea y de algunas formas contraculturales recientes, singularmente en esa especie de lema "justo a mí me tocó ser yo". Yo puedo ser un motón de cosas en función de mi constitución biopsicológica y de mi configuración sociocultural, pero todavía queda pendiente la cuestión de decidirme a ser yo mismo o no, y antes de decidirme y mientras lo hago, aparece que, efectivamente, la existencia humana tiene la estructura del síndrome de angustia tal como es descrito por la psicología de los últimos treinta años, independientemente de que en los seres humanos se dé o no un determinado cuadro clínico, pues que la existencia humana tenga esa estructura no significa que la conciencia vital la reproduzca necesariamente en términos de conflicto insuperable.

En todo ese conjunto de determinaciones biopsicológicas y socioculturales el sujeto puede encontrar claves o criterios para empezar a ser sí mismo y para proseguirse, pero puede también no encontrarlos. Ya anteriormente se ha dicho que una experiencia en la que eso acontece es la experiencia erótico-poiética, y por tanto no es preciso volver a describirla. También acontece en las experiencias negativas, que son las que analiza Kierkegaard.

Desde luego, en las salidas negativas de la angustia que Kierkegaard describe, a saber, no querer ser uno mismo, querer ser otro, no querer ser un yo absolutamente, y querer ser sí mismo desesperadamente[9], se patentiza de un modo muy nítido la libertad fundamental, y todas pueden considerare formas de la existencia auténtica. Lo que en la filosofía existencialista se consideran formas de la existencia inauténticas son aquellas en las que se impiden o se evitan las experiencias que ponen de manifiesto la libertad fundamental, y a ese tipo de existencia le llama Kierkegaard existencia estética y Heidegger existencia inauténtica o frivolidad, y la caracteriza como la de aquellas personas que viven to-

8. Cfr. Taylor, *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Univ. of California Press, Berkeley, 1980. Cfr. G. Echegaray, *Debate sobre el yo. Hegel y Kierkegaard*, Memoria de licenciatura, Universidad de Navarra, 1985.
9. Cfr. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, libro II, cap. 2.

das sus determinaciones particulares sin ser sí mismos, es decir, impersonalmente, como determinaciones que *en general se viven* en un determinado medio[10]. Pero esto no quiere decir, aunque no esté suficientemente afirmado en la filosofía existencialista, que las formas de la existencia auténtica sean solamente las que tienen como punto de partida la experiencia de la angustia o alguna experiencia negativa en general. Por lo demás, tampoco es ahora el momento de entrar en el análisis de si la libertad aparece mejor en relación con experiencias negativas o con experiencias positivas, porque probablemente ninguna existencia humana carecerá de ninguna de las dos.

Sí se puede decir que en las experiencias negativas la libertad y el yo aparecen como mera posibilidad o como vacío, muy depegado y distante de todo lo real (casi como el yo del esquizofrénico) y abierto a una infinitud de posibilidades, mientras que en la experiencia erótico-poiética el yo y la libertad comparecen anticipando cognoscitivamente su propia plenitud y refiriéndose a ella como a algo gozoso y perfectamente asequible. Asi es como se describió anteriormente la experiencia del enamoramiento en función de la belleza, pero ya se dijo también que esa experiencia es pasajera, porque —entre otras razones— una subjetividad finita difícilmente puede captar cómo se integra la totalidad de lo real y de su existencia en esa plenitud-felicidad que la primera comparecencia del *eros* anticipa sólo en términos programáticos. La experiencia es pasajera, y el sujeto se encuentra de nuevo como un conjunto de posibilidades, como un vacío, como apertura a una infinitud genérica.

La experiencia de la angustia, tal como la describen Kierkegaard y Heidegger, refleja la estructura de la existencia humana desde un punto de vista trascendental (desde el punto de vista de lo que fundamenta y hace posible todo el resto de acontecimientos propios de una existencia humana), pero no reproduce una experiencia concreta y determinada de tipo patológico o correspondiente a una fase de la evolución psíquica del hombre como la adolescencia, aunque en la adolescencia o en determinadas situaciones patológicas esa estructura trascendental de la existencia humana pueda mostrarse con particular nitidez.

Hay muchas formas de vivenciar la libertad, aunque todas arrancan de la vivencia del "encontrarse existiendo"[11]. La libertad se vivencia inicialmente como inquietud de libertad o como libertad tendencial, y posteriormente en conexión con o en función de las diversas determinaciones particualres de índole biopsicológica y sociocultural. Es decir, posteriormente la libertad se vivencia en relación con el trabajo, con lo que el sujeto quiere ser en el orden social-profesional; en relación con el amor, respecto del nucleo social —familiar— que el sujeto quiere crear; en relación con la comunidad social y política, según las vinculaciones e identificaciones que el sujeto decida establecer con ella; en relación con los principios morales y religiosos, según también las vinculaciones que el sujeto establezca con ellas. Y en función de todas esas posibilidades el sujeto puede ejercer su libertad de formas positivas, como son las de autohegemonía,

10. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafos 27 y 35-38.
11. Esta expresión es de Heidegger, cfr., *Ser y Tiempo*, parágrafos 29, 30 y 40. La ha glosado según su propio estilo J. Arellano en *La existencia cosificada*, EUNSA, Pamplona, 1981.

autarquía, autointerpretación, y autodeterminación y autodestinación, o de formas negativas, como son las del capricho, la arbitrariedad, la seducción, la esclavitud, la vileza y la aniquilación de sí[12].

En todas las aspiraciones a la libertad a lo que se aspira es a ser sí mismo y a trascender, y ese es también el contenido real de todas las definiciones y descripciones de la libertad que se han producido en la historia de la filosofía, lo cual se corresponde con la noción de felicidad. A su vez, las formas de infelicidad son las diversas formas de alienación de la libertad, de entre las cuales las más graves son las cuatro señaladas por Kierkegaard, que son las formas en que el sujeto intenta más radicalmente evadirse de sí mismo.

Si es verdad que aquello a lo que máximamente aspira siempre el sujeto es a ser sí mismo y a trascender (tanto en el sentido de la *praxis* como en el de la *poíesis*), entonces la frustración suprema es la que impide la autorrealización, la que impide ser uno mismo, que es, cabalmente, la anulación máxima de la libertad.

La libertad fundamental es, pues, la reflexividad e infinitud de la voluntad (y del intelecto), tal como se pone de manifiesto en la definición de Nietzsche del hombre. Prometer es siempre prometer-*se* y elegir es siempre elegir-*se*. Prometer es, por supuesto, poseerse en el origen, pero también poseerse en el futuro, proyectarse por encima del tiempo y en él, determinarse y *serse* en un sentido concreto, garantizar que a través de cualesquiera vicisitudes uno mismo será siempre uno mismo y estará siempre allí para alguien o para algo, de esta o aquella manera, y eso es poseerse en el futuro. Nietzsche, como es habitual en él, lo expresa con una fuerza máxima: "el que sabe para qué es capaz de soportar cualquier cómo".

Finalmente se puede todavía perfilar el sentido de la libertad fundamental mediante un análisis en sentido inverso al de la definición de Nietzsche, si examinamos cuáles serían las características de un ser humano que no pudiera prometer.

Si un sujeto no puede prometer y sabe con certeza que no puede prometer, lo que sabe es que no puede cumplir. Si un sujeto no puede cumplir no puede prometer, o puede hacerlo solamente en sentido ficticio o falso, es decir, sabiendo que en realidad no promete. A veces hay momentos en la vida en que un sujeto se encuentra en esa situación, y entonces lo que vivencia es que no se posee en el futuro, y, consiguientemente, que tampoco se posee en el origen; el sujeto experimenta y dice que no es nada o que no es nadie: "pero yo ya no soy yo ni mi casa es ya mi casa"[13].

En tal situación el sujeto puede intentar la fuga de sí mismo en los modos que Kierkegaard enumera, pero también puede anular por completo su fuerza de autorrealización, su voluntad-libertad, o instalarse simplemente en su conciencia para ser espectador de su vida en el sentido de asistir como desde fuera al espectáculo de cómo realizan su vida las personas y los acontecimientos que le envuelven. O también puede anular por diversos procedimientos su conciencia (diversiones, evasiones, embriaguez, etc.).

---

12. Sigo en esto las lecciones sobre la libertad desarrolladas por J. Arellano en la Universidad de Sevilla durante el curso 1984-85.
13. Estos versos pertenecen al *Romancero gitano* de F. García Lorca.

Ser libre, en sentido fundamental, quiere decir, pues, en primer lugar, apertura del intelecto a la infinitud, y en segundo lugar, de modo más propio y radical, quiere decir, autodeterminarse a ser sí mismo, elegir o prometer, autodestinarse a una autorrealización que es a la vez realización de lo valioso, de algo que vale la pena.

Por eso la libertad fundamental se continúa en el libre albedrío, en la libertad moral y en la libertad pública; el querer se realiza efectivamente en el elegir y en el poder y los implica, y a su vez el poder implica el elegir y el querer.

2. DETERMINISMO Y LIBERTAD. LIBERTAD PSICOLOGICA

En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Kant se planteaba el problema de cómo una voluntad pura puede determinarse por sí misma a la acción prescindiendo de todo lo exterior empírico y sin tenerlo en cuenta para nada[14].

Este no es un problema ocioso por un doble motivo. En primer lugar, era un problema muy vivo para la teodicea del siglo XVII y XVIII el determinar cómo y por qué Dios creó el mundo de la manera y en el momento en que lo hizo[15], y, en segundo lugar, era el banco de prueba de la libertad humana, y así lo percibió Kant. Dados los motivos, requerimientos y solicitaciones de la realidad empírica, el ser humano sólo es libre si su referencia a esas realidades la pone él, y no si le es arrancada por ellas.

Pues bien, esto es lo que desde la edad media se llama libre albedrío, la capacidad de elegir respecto de una pluralidad de posibilidades que son, cada una de ellas, finitas o particulares en el sentido de que, por ser muchas, ninguna constituye la totalidad absoluta.

Respecto de la totalidad absoluta, la libertad es el conocimiento de la necesidad, y esa es la libertad de Dios respecto de sí mismo o del hombre respecto de su ser (respecto del comienzo y del principio radical de su ser). Por supuesto, si se establece una identidad completa entre Dios, hombre y mundo, al estilo de la de Spinoza, entonces no hay libre albedrío para Dios ni para el hombre, y no hay más forma de libertad que el conocimiento de la necesidad, pero ahora no vamos a entrar en ese problema, sino que vamos a analizar el libre albedrío, o sea, la libertad de la voluntad electiva.

Si el ser humano se posee a sí mismo en el origen y está en sus manos de una manera radical, como se pone de manifiesto en la experiencia de la angustia, y supuesto que quiera tomar la decisión de ser sí mismo, ¿en qué consiste ser sí mismo y cómo puede serlo?, ¿cómo se pasa de querer a elegir, a preferir? Atendiendo sólo a las características de una voluntad espontanea o una voluntad pura, ¿cómo puede producirse una elección?

---

14. Cfr. E. Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, cap. III, epígrafe último: "De los últimos límites de toda filosofía práctica".
15. Este problema, además, es el que determina toda la polémica entre Spinoza y Leibniz, y es uno de los ejes de toda la filosofía leibniziana. También este problema puede considerarse como eje de la dialéctica de Hegel.

Kant se plantea este problema de un modo bastante radical, lo que significa, aparte de rechazar cualquier forma de panteismo o, mejor, precisamente por eso, rechazar una serie de determinismos, y, consiguientemente, establecer una diferencia neta entre intelecto y razón, entre voluntad espontánea y voluntad electiva, o, lo que es lo mismo, establecer un salto entre razón teórica y razón práctica (en esto Kant concuerda con una gran mayoría de los filósofos).

Kant pretende algo así como dilucidar lo que significa realizarse plenamente en tanto que hombre mediante un análisis de la razón pura en su uso práctico o mediante un análisis de la voluntad pura, de la libertad fundamental, o sea, en cierto modo, mediante un análisis de lo que la escolástica llamaba la *voluntas ut natura*.

¿Qué es lo que se señalaba como *telos* de la *voluntas ut natura* en la escolástica? La felicidad. ¿Qué es lo que señala Kant como *telos* de la voluntad pura? El deber, el ser plenamente sí mismo.

Pero, ¿qué hay en el horizonte vital del ser humano querido lo cual o realizado lo cual sea feliz, sea plenamente sí mismo?, ¿qué es lo que quiere un ser humano cuando dice que quiere ser feliz, que quiere ser plenamente sí mismo?, ¿lo sabe el ser humano *a priori*, puede saberlo? ¿No ocurre también que cuando el sujeto decide ser sí mismo es más bien *a posteriori*, que es después de haber vivido las correspondientes experiencias cuando el sujeto dice que se siente realizado? (La comparación entre la escolástica y Kant requiere matizaciones que ahora no son oportunas aquí).

La respuesta que Kant da a sus preguntas es que no podemos saber cómo una razón pura se hace por sí misma práctica: cuando se quiere ser feliz o ser plenamente sí mismo, no se quiere nada concreto *a priori*, porque ser sí mismo en tales términos es una generalidad vacía.

Lo que se llama el formalismo kantiano aparece, desde este punto de vista, como algo característico de todos los planteamientos filosóficos no panteistas o no deterministas, y consiste sencillamente en que de los primeros principios especulativos o prácticos, o de los principios trascendentales del pensar y del obrar humanos, no se puede deducir ningún proceso racional concreto ni tampoco ninguna acción concreta.

La determinación a la acción, el paso de querer a preferir, y a preferir esto más bien que aquello no se deduce de la libertad fundamental ni de los primeros principios, sino que es un salto respecto de ellos, y por eso a ese salto, en cuanto que tampoco es arrancado por las realidades particulares, se le puede llamar libertad y, en concreto, libre albedrío. El salto de querer a elegir, en tanto que una capacidad, fue llamado por los escolásticos medievales *libertad de ejercicio*, y el de querer elegir a elegir una posibilidad concreta u otra, *libertad de especificación*.

Estos son los dos momentos de la libertad que pertenecen al orden esencial o constituvio, y fundan, como ya se dijo, los momentos que pertenecen al orden existencial.

A este respecto hay que observar que sin esos dos momentos esenciales, la libertad no podría ser un valor a realizar en el orden existencial, o sería, simplemente, un predicado extrínseco que no diría nada ni añadiría nada a la esencia del sujeto. A modo de ejemplo ilustrativo, puede señalarse que carecería por

completo de sentido la liberación de alguien que no fuera *ya* y no pudiera seguir siendo después libre, de manera que la liberación, tanto en el orden de lo que hemos llamado libertad moral como en el orden de la libertad pública, tiene sentido y es posible respecto de seres que ya son, intrínseca y constitutivamente, libres. Análogamente, en el orden del libre albedrío, un sujeto no es libre porque haya muchas cosas o muchas posibilidades *para* ser elegidas, pues esas realidades o posibilidades son, de algún modo, extrínsecas al sujeto y no lo constituyen, sino que, a la inversa, hay muchas cosas para elegir, y si no las hay como efectivas las hay como posibles, porque el sujeto *es* fundamentalmente libre y *es* psicológicamente libre (tiene libre albedrío).

Así pues, el sujeto no elige porque haya cosas, sino porque se posee en el origen. Ahora bien, poseerse en el origen, en cuanto que no determina al sujeto respecto de lo particular, no determina al sujeto ni en cuanto a la libertad de ejercicio ni en cuanto a la de especificación, y eso es lo que pone de manifiesto Kant cuando dice que no se sabe cómo se produce una elección en concreto.

Esta libertad psicológica es constitutiva y esencial, es un límite constante, en el cual se puede cifrar la dignidad de la persona humana. No es que el ser humano no pueda degradarse hasta el punto de que su conducta sea animal o, peor aún, infrahumana, que sí puede, pero no tanto que pueda llegar a anular su propia esencia, que anule el límite constante del libre albedrío y llegue un momento en que no sea en absoluto. Por eso en el derecho penal contemporáneo (y eso es una conquista del sentido moderno de la libertad) se establecen las denominadas "garantías legales del delincuente", es decir, el derecho de todo hombre, por depravada que su conducta aparezca, a ser tratado como un ser que responde de sí mismo.

Volviendo ahora al problema de la elección en concreto, hay que decir que la elección es libre si no está determinada absolutamente por el deseo o la tendencia ni por el motivo, en el sentido que se dió a estos términos en el capítulo anterior al hablar de la voluntad, es decir, si no está determinada por una causa eficiente antecedente ni por una causa final.

Ahora bien, si una acción voluntaria no está determinada por una eficiencia antecedente ni por una finalidad, entonces parece como si estuviera en el vacío o como si surgiese de la nada y como si fuera gratuita. Pues bien, paladinamente, así es, y eso es lo que se contiene en la expresión del lenguaje ordinario "hago esto porque me da la realísima gana". Las acciones que se designan con ese tipo de expresión son libres en el preciso sentido de libertad que se acaba de caracterizar, sentido que, por lo demás, es quizá el más inmediato y frecuente que el término tiene en el lenguaje ordinario.

Una acción libre es, efectivamente, una acción cuyo antecedente es la nada, o dicho de otra manera, aquella que no tiene causa material, que no está "hecha" de algo previo sino que es una novedad, y que en cierto modo es gratuita. Y esto coincide también con la definición de persona. La persona también se define como el ser que siempre da más de sí, que irrumpe aportando novedades, y que da gratuitamente: y así es como hemos caracterizado antes la voluntad satisfecha, tanto respecto de una subjetividad infinita como respecto de una subjetividad finita.

Pero como una subjetividad finita no puede estar absolutamente satisfecha, según se dijo, se ve siempre en la tesitura de ser sí misma, de elegir, o sea, de elegir-*se*, de decidirse o prometerse, y de hacerlo en relación con las realidades particulares que le envuelven.

En la filosofía medieval el problema de la determinación de la elección por una realidad ajena a la voluntad electiva, preocupaba fundamentalmente en relación con Dios; en la filosofía moderna preocupaba en relación con el mundo físico, y en la filosofía contemporánea preocupa fundamentalmente en relación con los procesos biopsicológicos y socioculturales. Se trata del problema de los determinismos: determinismos teológico, cosmológico, físico-mecanicista, biológico, psicológico y sociológico (económico y culturales en general).

El problema del determinismo se plantea porque, así como la voluntad tiene mucho que ver con el ser y con el conocer, o con la naturaleza y las tendencias y con los motivos y deberes, como ya vimos, así también el libre albedrío, la elección, tiene mucho que ver con deseos y tendencias por una parte, y con motivos y deberes por otra. Pues si hay acciones que están bien descritas con la expresión "hice eso porque me dió la realísima gana", también las hay que están igualmente bien descritas con expresiones como "lo hico porque ya no podía aguantar más" o como "lo hice por tal o cual motivo", "porque era mi deber", etc.

El problema de los determinismos se plantea como duda o como sospecha de si no estarán determinadas todas las acciones, también las que se piensan ser libres, aunque generlamente esta duda no se plantea gratuitamente, sino que con frecuencia se plantea en relación con el descubrimiento de regularidades por parte de la ciencia en ámbitos en que no se sospechaba que las había y que quizá se suponían ámbitos propios de la acción libre.

El determinismo teológico, cosmológico y físico-mecanicista casi no tiene en la actualidad más que un interés histórico o académico, pues no parece una preocupación de la vida diaria tan frecuente como la de estar determinado por los procesos económicos, comerciales, publicitarios y educativos.

El determinismo teológico, tal como se planteó más frecuentemente en la edad media, se refería a si los actos de la voluntad, en cuanto que producen una novedad, están causados directamente por Dios y si en ese caso no habría libertad. La solución que encontraron los medievales a este problema se parece mucho a la que actualmente se propone para garantizar la libertad de los individuos frente a un estado totalitrio: la creación de cuerpos y corporaciones intermedias y autónomas entre el estado y el ciudadano; y la noción de acto de ser y de voluntad como naturaleza se refieren a instancias autónomas entre Dios y cada elección particular.

En segundo lugar, el determinismo teológico debatió profusamente la cuestión, nuclear en la Reforma y la Contrarreforma, de si la gracia divina determina o no las buenas acciones de los hombres y en qué medida, qué quiere decir mérito y cómo se obtiene, etc.

Quizá un aspecto del determinismo teológico que todavía despierta alguna preocupación es la cuestión de la presciencia divina, de si Dios tiene previsto y sabe desde toda la eternidad lo que cada ser humano va a hacer a lo largo de toda su vida[16].

Esta inquietud tiene cierta analogía con el problema del determinismo cosmológico y físico-mecanicista que tanto preocupó al racionalismo. Y desde cierto punto de vista, quizá puede decirse que es incluso generada por la actitud racionalista misma.

La idea de que una inteligencia infinita que conociese en un momento determinado todas las posiciones de los cuerpos en el espacio podría predecir la posición de cualquier cuerpo en cualquier momento del futuro, cautivó las mentes de muchos pensadores desde Newton pasando por Spinoza, Leibniz, Kant, Laplace, hasta que Einstein y Heisenberg hicieron saltar en pedazos la hipótesis estableciendo que la noción de "todo el universo *a la vez*" carece de sentido y formulando el principio de indeterminación conocido como de Heisenberg[17].

Esta idea de la física determinista ponía también en cuestión la libertad humana, puesto que como toda acción humana se realiza a través de un cuerpo y sobre otros cuerpos que se rigen todos por las leyes físicas, en último término las leyes físicas impedían la libertad humana. Y por otra parte esta idea se emparenta con la de que la presciencia divina hace que todas las acciones humanas resulten necesarias. En función de esta idea Spinoza concluyó que no existía ningún tipo de libertad, ni en Dios ni en el hombre, más que el conocimiento de la necesidad. Y en función de esta idea, y para hacerle sitio a la libertad humana, Leibniz inventó la teoría de la armonía preestablecida y Kant estableció la diferencia entre fenómeno y nóumeno y la frontera entre razón teórica y razón práctica a la que se aludió anteriormente.

Que la actitud racionalista misma sea la que genere la inquietud de la incompatibildiad entre la ciencia y la libertad (ya se trate de la ciencia humana o de la ciencia divina) puede decirse en el sentido de que la ciencia es la consideración de lo real desde el punto de vista de la objetividad, de las leyes objetivas y de la necesidad objetiva, y en el sentido de que, en esa consideración, las leyes objetivas vigen tanto para una inteligencia infinita como para una inteligencia finita.

Pero también puede considerarse la realidad desde el punto de vista de la subjetividad, es decir, desde el punto de vista del *eros* o de la voluntad, tanto finita como infinita. Esto no significa necesariamente nominalismo y arbitrariedad de la voluntad que hace imposible la ciencia y equívoca la realidad, o que convierte

16. No es posible entrar aquí en todas estas cuestiones, que pueden encontrarse expuestas en manuales de teodicea, de teología dogmática y de historia de la edad moderna.

17. Einstein quiere decir que no tiene sentido la hipótesis de hacerse con una visión de conjunto del universo en un determinado momento porque cualquier "momento" corresponde sólo a una parte del universo, y no al conjunto. Por su parte, el principio de indeterminación de Heisenberg establece que la observación modifica o determina en un cierto sentido lo observado. Cfr. W. Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona, 1976.

el acontecer real en un puro milagro; puede significar convertir los procesos reales en un juego, tal como los veía Nietzsche, pero los juegos no son arbitrarios: tienen, por una parte, reglas precisas, y, por otra, hay unos jugadores mejores que otros.

Volviendo de nuevo al hipotético Dios de Nietzsche del capítulo anterior, o a la teodicea que, en polémica con Spinoza, Nietzsche hubiera podido elaborar, ante el problema de la compatibilidad entre la ciencia divina y la libertad humana, habría que decir que Dios no es como un perfecto relojero o un perfecto matemático, que de una vez por todas ha establecido o pre-establecido una perfecta armonía entre todos los procesos reales configurando el mejor (y único) de los mundos posibles, sino que es un perfecto inventor de juegos y un perfecto jugador, es decir, un perfecto tahur, que le gusta tener alguién con quién jugar de verdad, de manera que cada uno juegue por sí mismo. Y el problema de la razón suficiente y de lo mejor de lo posible cae entonces, no del lado de la predeterminación de las jugadas de los seres humanos ni tampoco del lado de la arbitrariedad del que cambia las reglas del juego o hace trampas, sino del lado del que siempre sabe jugar mejor, del lado del consumado tahur que siempre es capaz de enderezar una partida a favor de los seres humanos por desastrosas que hayan sido las jugadas libremente realizadas por estos. El perfecto jugador no necesita anular libertad de los restantes jugadores ni hacer trampas saltándose las reglas del juego, sino todo lo contrario: necesita que los restantes jugadores jueguen por sí mismos y que se mantengan siempre las reglas del juego, porque sólo de esa manera puede aparecer como un jugador perfecto y serlo.

Probablemente nadie ha escrito nunca una teodicea tomando como base la moderna teoría de juegos, pero podría hacerse, y, en cualquier caso, el ejemplo propuesto basta para ilustrar en qué sentido la actitud racionalista conduce a enredarse en la resolución de un problema que ella misma ha generado en su propio punto de vista. El problema del determinismo y la libertad cambia bastante de aspecto si se toma como base de operaciones la razón teórica y la ciencia o la razón práctica y el juego[18].

Los determinismos biológico, psicológico y sociocultural en sus diversas formas, resultan más familiares para nosotros. Por una parte la etología, la fisiología, el psicoanálisis, el conductismo, la antropología ecológica y la materialista, la sociología del conocimiento, etc., han puesto suficientemente de relieve hasta qué punto las tendencias, impulsos, esquemas de comportamiento, escalas de valores, estilos de pensar, formas motivacionales, códigos morales, etc., dependen del código genético, del sistema nervioso, de los sistemas de condiconamientos complejos que constituyen el aprendizaje durante la primera y segunda infancia, de las frustraciones recibidas, del ambiente familiar, del medio geográfico, de la clase social y el sistema económico, etc. Y por otra parte, bastantes de esas ciencias han puesto también suficientemente de relieve hasta qué punto las acciones humanas se pueden impedir, bloquear, canalizar, manipular, inducir

18. Quizá sirva de aclaración a lo dicho añadir que la redención entera puede considerarse como un juego, o bien como una sola jugada de un juego previamente en desarrollo.

y, especialmente, predecir. En concreto, uno de los modos de definir las ciencias de la conducta es precisamente ese: las ciencias de la conducta son ciencias porque predicen la conducta, y, en general, la ciencia es tal porque infiere, deduce y *predice*.

Obviamente este lenguaje es mucho más cercano y familiar a la mentalidad contemporánea y por eso puede despertar una inquietud que el determinismo teológico o el físico-mecanicista no puede despertar.

En relación con esto, hay que añadir que, además, la ciencia contemporánea ha tematizado algo que se suponía fuera del alcance de la ciencia, a saber, el individuo viviente en su singularidad irrepetible, pues a eso es a lo que corresponde estrictamente la noción de sistema inmunológico[19]. Así, pues, parece como si la ciencia (en este caso no la ciencia divina, sino la humana) no dejase espacio para la libertad de los hombres en general ni de un individuo en particular, en cuanto que puede predecir el comportamiento de las colectividades y de cada individuo singular.

A este respecto hay que recordar que las ciencias consideran la realidad desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, y que las predicciones se formulan desde este punto de vista, lo cual no prejuzga nada sobre la libertad. Ilustrémoslo con un ejemplo.

El comportamiento de una persona frívola o caprichosa, que se deja llevar en cada momento por lo que más le apetece, puede resultar impredictible desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, mientras que el de una persona muy responsable, o sea, que se autodetermina a actuar según principios como dice Kant, puede resultar perfectamente predictible desde el punto de vista de la exterioridad objetiva. En el primer caso puede haber una intensa vivencia de libertad, y en el segundo también, pero si tenemos en cuenta la definición de libertad como "ser causa de sí mismo" *en el orden operativo* (ya que en el orden constitutivo eso sería contradictorio), la definición se cumple más en el segundo caso que en el primero, es decir, mientras más libre es un individuo mejor se puede predecir su comportamiento[20].

Este ejemplo puede ilustrar que la predicción desde el punto de vista de la exterioridad objetiva no prejuzga nada, en principio, sobre la realidad o irrealidad de la libertad tal como aparece desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, y a esta diferencia de las perspectivas es a lo que alude Kant cuando habla de la diferencia entre fenómeno o lo que se manifiesta en el plano empírico, y nóumeno o lo que son las realidades en sí mismas.

De todas formas, el ejemplo mencionado no agota la consideración del problema, porque los seres humanos actúan o por impulsos (determinados por una causa eficiente) o por motivos (determinados por una causa final) o gratuitamente (no determinados por nada, como en el caso de "porque me da la realísima gana"). La conducta determinada por impulsos puede resultar igual de previsible que la conducta determinada según principios, pero pueden no ser igualmente

---

19. Cfr. E. Morin, *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983. Para una exposición de cómo se articulan las diversas ciencias biológicas en espacios propios sin anularse unas a otras, cfr. M. Ruse, *Sociobiología*, Cátedra, Madrid, 1984.
20. El ejemplo está tomado de M. Scheler, *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960, pero la idea aparece ya en la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles.

libres, y la conducta no determinada por nada como la conducta caprichosa o la que surge de un acto de voluntad gratuito, pueden ser igualmente imprevisibles pero pueden no ser igualmente libres, y realmente no lo son.

Pero, por otra parte, que la conducta esté determinada por impulsos o por principios no quiere decir que no sea libre, incluso tan libre como la conducta gratuita, que es quizá la que más inmediatamente acude a la mente como prototipo de libre.

Una acción determinada por un impulso, por ejemplo, el *eros* como espontaneidad, es casi siempre una acción voluntaria elegida, lo que significa que en realidad el impulso no determina la acción. Y no la determina en primer lugar porque la voluntad electiva puede oponerse a la voluntad espontánea, como ya se vió en el caso de los conflictos que se analizaron, y en segundo lugar porque un impulso —todo lo intenso que se quiera suponer— no es todavía una acción: enamorarse locamente u odiar locamente es algo que al sujeto *le pasa*, pero contraer matrimonio o matar no es algo que *le pase* a ningún sujeto, sino algo que hace, una *acción*. Ya se dijo en su momento que el sistema cognoscitivo-afectivo no depende de la voluntad inmediatamente, pero que el sistema muscular-motor (músculos de fibra estriada) sí.

A su vez, una acción determinada por un motivo, por ejemplo un deber moral, es también casi siempre una acción voluntaria elegida, lo que igualmente significa que tampoco el motivo determina la acción. El deber puede experimentarse o sentirse todo lo abrumadoramente que se quiera, puede imponerse a la conciencia con una claridad diáfana, y eso también es algo que *le pasa* al sujeto, pero cumplirlo no es algo que *le pase*, a nadie *le pasa* que cumpla sus deberes.

Así pues, las acciones realizadas por un impulso o por un motivo, son tan libres como las realizadas gratuitamente, es decir, en último término surgen también en el vacío o de la nada: la acción voluntaria es causa de sí misma, o mejor dicho, en cuanto que hay acciones voluntarias, el hombre es causa de sí mismo en el orden operativo. Por eso responde de sí, puede prometer, se le pueden pedir cuentas de lo que ha hecho o de lo que no ha hecho, y puede darlas. En los pocos casos límites en que no puede, en que no se da ese hiato entre lo que siente y lo que hace, entonces se habla de casos patológicos, se dice que el sujeto está enajenado, que no está en sí.

Por otra parte, que el hombre sea libre, que realice acciones electivas, nada prejuzga, en principio, sobre las regularidades que se establecen en el plano de las ciencias positivas tanto biopsicológicas como socioculturales. Y hay una perspectiva en la que se advierte que no hay contraposición entre las acciones electivas del hombre y las leyes objetivas de la ciencia, sino continuidad, una perspectiva en la que las regularidades de los fenómenos empíricos aparecen como resultado de elecciones, que es precisamente la de la teoría de juegos.

Desde esta perspectiva la constitución del organismo viviente más elemental, el de una bacteria, resulta de la estrategia elegida por el jugador entre varias posibles que vienen ofrecidas por las reglas del juego, es decir, por las leyes de despliegue del código genético. Estas leyes permiten una u otra estrategia de desarrollo entre las que el "jugador" elige según cuáles hayan sido las jugadas de los otros "jugadores", es decir, según las características en variación del medio externo. Pero este no es solo el modo en que una bacteria "se juega" su vida y la

del organismo en que está integrado, es el modo en que se produce el desarrollo embriológico de cualquier organismo viviente, también el del ser humano, y el de sus subsistemas diferenciados, el del sistema digestivo o el del sistema nervioso. También cada neurona es un "jugador" que juega[21].

A su vez, pasando al ámbito psicológico, también la dinámica del inconsciente tiene la estructura de una regla de juego en relación con la cual los diversos jugadores eligen entre varias estrategias posibles. Y finalmente, también la dinámica sociocultural aparece con estas características de un juego con unas reglas y unos jugadores. Pues bien, en esta especie de juego cósmico o universal que es la realidad, el ser humano es el más dotado de todos los jugadores y el más capacitado para ganar, y esa dotación o capacitación es la libertad. Ya se vió, al hablar de lo físico y lo mental, la diferencia entre la actividad computante de la célula, la actividad representativa de la imaginación animal, y la actividad intelectual del hombre. En el juego gana el que tenga más información, más imaginación (creadora) y más audacia.

Puede advertirse ahora que en la perspectiva científica lo que se toma como analogado primero para explicar la realidad toda es la relación de determinación causal, mientras que en la teoría de juegos lo que se toma como analogado primero es, precisamente, la acción electiva humana, o sea, el tipo de acción y de relación entre realidades en la que continuamente pueden surgir novedades, y de hecho surgen.

Por supuesto, esto no quiere decir que no puedan predecirse acontecimientos desde sus condiciones materiales de producción, como insiste Marx una y otra vez; pueden predecirse tanto en los procesos históricos como en los procesos de desarrollo embriológico, pero es intrínsecamente característico de tales procesos que haya elecciones, novedades, que cada ser viviente sea, en mayor o menor grado, causa de sí mismo en el orden operativo. Así es como se definió la vida al principio, como *auto*-movimiento, o sea como grados de libertad.

Como es natural, el ser que tiene mayores posibilidades y capacidades electivas es el que puede ser sí mismo máximamente, el que puede autorrealizarse en grado máximo, y también, por eso mismo, el que puede perder más en el juego, el que puede alienarse máximamente, y eso depende también de sus elecciones. Hay elecciones que abren posibilidades nuevas hacia mayores ganancias y otras que conducen a la ruina, y por otra parte, hay unas elecciones que son más reversibles que otras en general, y, respecto de una elección en concreto, su reversibilidad no es la misma en cada una de las fases del proceso.

Este es el tema del incremento de la libertad, tanto respecto de un individuo singular como respecto de una colectividad humana. Ahora bien, mientras más dominio sobre sí tenga un sujeto o una colectividad, mientras más se posea en el origen, más posibilidades tiene de innovar, de rehacer o de redimir la realidad a tenor de la reversivilidad de las fases en que se encuentran los procesos en los que está implicado por las reglas del juego.

---

21. Cfr. R.L. Schnaar, *The membrane is the message. Deciphering the Code on the Surface of Cells*, en "The Sciences", May/June 1985, pp. 34-40. Cfr. L.B. Telser, *Competition, collusion and game theory*, Macmillan, New York, 1971.

3. EL INCREMENTO DE LA LIBERTAD. LIBERTAD MORAL Y CULPA

El incremento de la libertad se puede designar con el verbo poder en el sentido de poder más o poder menos, poder realizar unas posibilidades y no poder realizar otras. En un sentido radical, la libertad moral es poder ser sí mismo y poder no serlo. Con esto entramos en la consideración de la libertad en orden existencial, es decir, de la libertad como conquista o como ganancia, como progreso hacia la libertad, como hacerse libre.

Qué sea la libertad en este tercer momento o nivel puede analizarse intentando responder a estas preguntas: ¿qué quiere decir que el "hombre-masa" no es realmente libre?, ¿cuáles son las situaciones existenciales, subjetivas, de falta de libertad?, ¿puede el existente humano ser cada vez más sí mismo o cada vez menos sí mismo?, y, si puede serlo, ¿cómo lo es y en qué consiste eso?

Pueden empezar a responderse estas preguntas realizando algo así como una "fenomenología del borrego". El término "borrego" se usa con sentido figurado en el lenguaje ordinario, y frecuentemente entre los estudiantes universitarios, para designar peyorativamente a determinado tipo de sujetos. Se dice que un sujeto es un "borrego" cuando "no decide por sí mismo", "es inconsciente y no conoce la situación", "se deja llevar", "es una cosa, un objeto", "es un instrumento util", "hace lo que no quiere", "pierde su identidad", etc.[22].

Esta descripción, que corresponde a un sujeto que no es libre, corresponde a un sujeto que en realidad no es sí mismo y, en sentido inverso, a la del sujeto que es libre, que es sí mismo. En ella aparece la libertad como realización de la propia identidad, la cual a su vez aparece como un asunto que compete a las funciones cognoscitivas y a las voluntarias.

La cuestión no es solamente la de decidirse en general, sino también la del sentido en que se va a encauzar la autorrealización, es decir, se trata de la libertad de ejercicio y de la de especificación. Nadie puede decidirse a ser sí mismo en abstracto, ni tampoco en relación con lo imposible. Una voluntad pura pasa a la elección, una libertad fundamental se decide o se compromete en una dirección concreta, cuando el sujeto se percibe a sí mismo en ella como alcanzando su propia plenitud por anticipado, cuando percibe en ella un ideal en cuya realización va implicada la de sí mismo.

Esto es, cabalmente, lo que antes se ha definido como experiencia del *eros*, del enamoramiento, que ahora hay que entenderlo en sentido amplio, es decir, no solo con respecto a una persona, sino también respecto a una actividad profesional, respecto a unos principios morales, creencias religiosas, y aspiraciones de diverso tipo en general. Naturalmente todos esos valores en cuya idealidad el sujeto capta anticipadamente su propia realización, son comprendidos por él en cuanto que tienen alguna vigencia para él, es decir, en cuanto que constituyen la síntesis pasiva.

---

22. Estas son las respuestas que dieron mis alumnos de la Universidad de Sevilla el curso 1984-85 y que fueron aceptadas por unanimidad cuando les pedí que hicieran una caracterización de lo que entendían por "ser borrego". Hubo dos características más que se discutieron mucho pero sobre las que no hubo unanimidad: "sentirse integrado totalmente en una colectividad" y "no transformar el entorno social".

En el capítulo dedicado a la autoconciencia y a la descripción del incosnciente se utilizó la expresión "síntesis pasiva" como análoga o sinónima en sentido amplio de otras como "conciencia colectiva", "super-ego" e "inconsciente colectivo", y se dijo que con ellas se designaban los conjuntos de cauces y criterios para la autorrealización, los arquetipos, los valores y modelos, etc. Ahora puede advertirse que todos esos factores no amenazan la libertad del sujeto, sino todo lo contrario, la hacen posible en concreto, permiten comprender el modo en que una voluntad pura se determina a la acción, el modo en que comparece en la intimidad subjetiva la fuerza más radical de la intimidad substancial en referencia a su posible plenitud propia, tan singular e irrepetible como el sujeto mismo.

Esto no determina la elección, como ya se ha dicho, pues a nadie le pasa que elige, pero la hace comprensible como acción en la que el hombre es causa de sí mismo en el orden operativo.

La unidad de todos los valores respecto de los cuales el sujeto se determina a su autorrealización puede llamarse con expresión de Sartre *proyecto existencial*. El proyecto existencial puede ser más o menos rico y más o menos profundo, con una gama más o menos amplia de valores, pero, al menos generalmente, contiene un proyecto cultural, o sea, erótico-poiético o familiar-profesional, unos principios morales y unas creencias religiosas[23]. Es decir, por regla general, cada ser humano en todas las culturas constituye una familia y desarrolla un trabajo percibiendo ambas cosas en términos de ideal que implica su autorrealización; cada ser humano en todas las culturas asume unos principios morales que determinan el marco dentro del cual puede desplegar su voluntad de ser y aceptarse a sí mismo o estar satisfecho de sí mismo como siendo lo que es, y fuera del cual no puede desplegar su voluntad de ser porque el "fuera" es el ámbito de su voluntad de no ser, es decir, el ámbito en el que si despliega su existencia el sujeto se rechaza o se desprecia a sí mismo, experimenta asco de sí mismo, etc. Y finalmente cada ser humano en todas las culturas tiene unas espectativas respecto de la otra vida y sobre cuál será su destino después de la muerte.

Así pues, el sujeto humano tiene una triple teleología, o dicho de otra manera, el ideal de lo que quiere o querría ser y en cuya consecución o realización él se encuentra a sí mismo o alcanza su propia identidad, tiene al menos tres niveles: el cultural, el moral y el religioso, que aunque están mutuamente implicados presentan diferencias netas.

Este ideal del yo es lo que Freud llamó "super-ego" y lo caracterizó como conciencia moral. El ideal del yo está referido a los niveles indicados, y en algunos casos a más, pero no hay identidad entre ellos y la conciencia moral. Veamoslo con un ejemplo.

La vivencia del arrepentimiento moral, de la culpa, puede ser una vivencia de desesperación, pero también puede ser una vivencia apacible que implique una determinación de autorreforma o de restitución, tanto si se da en conjunción con una vivencia religiosa como si no. Pero junto a esa vivencia del arrepentimiento

---

23. La noción de proyecto existencial la desarrolla Sartre en *El ser y la nada* y en *El existencialismo es un humanismo*, y la aplica a la práctica en su psicoanálisis exsitencial de Flaubert en *El idiota de la familia*. La triple teología del sujeto humano la tomo de mi estudio *Etica y política: un enfoque antropológico*, en A. Llano y otros, *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

moral está también la vivencia de lo que se puede llamar el "arrepentimiento psicológico", la vivencia de un sentimiento más o menos profundo de vergüenza y de ridículo en relación con actuaciones propias en las que no están implicados principios morales sino solamente rasgos del yo ideal, y a las que se alude en el lenguaje ordinario con expresiones del tipo "tierra trágame". Son actuaciones que dan lugar a vivencias que no se designan en el lenguaje ordinario como "arrepentimiento", sino a vivencias incontroladas de tipo autopunitivo, de autodesprecio, de intenso rechazo del haberlas realizado o padecido, o sea, vivencias que corresponden a lo que Hume describía como orgullo[24] y a lo que Freud describió como "tiranía" y "crueldad" del superego.

Como, por una parte, en este tipo de vivencias puede no haber implicado ningún principio moral, y, por otra, la vivencia del arrepentimiento moral puede cursar en términos apacibles e incluso gozosos, puede decirse que hay un arrepentimiento moral distinto del arrepentimiento psicológico, o que el arrepentimiento moral es distinto del orgullo, aunque, por supuesto, ambos pueden darse conjuntamente dando lugar a configuraciones diversas.

Pues bien, el proyecto existencial, el ideal del yo, puede configurarse o percibirse de manera que permita al sujeto conquistar su libertad, hacerse libre y realizarse, o bien de manera que lo impida o lo haga muy difícil, de manera que incluso lo arruine.

Como generalmente al comenzar la fase de la juventud el sujeto ya se ha identificado con su yo ideal, pero la distancia entre ese ideal y las realizaciones efectivas es entonces máxima, si en las fases sucesivas no se acorta —si no hay suficientes logros de realización— entonces aumenta en el sentido de que el sujeto puede percibir el ideal como cada vez más inasequible a partir de ese momento, si el ideal aparece como inasequible entonces la autorrealización y el ser sí mismo aparece como una imposibilidad, lo que equivale o puede equivaler a la desaparición del ideal (y entonces la afectividad, en tanto que índice de la autorrealización, se configura en las formas de la tristeza, la pasividad, la amargura, el rencor, el resentimiento, la perplejidad, la ansiedad, la angustia, etc., e incluso la culpa, el arrepentimiento, el orgullo, etc.).

Si por el contrario el ideal aparece no ya como inasequible, sino como coercitivo o como lo que impide ser uno mismo, es decir, si se rompe la conexión entre el sujeto real y el ideal, la identificación entre ambos, entonces tiene lugar la experiencia del desengaño, de la que ya se ha hablado, que puede dar lugar a una parálisis del *eros* permanente, o transitoria hasta que aparezca un nuevo ideal que implique la realización del sí mismo.

El que la distancia entre el sí mismo real y el ideal no se cubra, que no haya logros efectivos, puede deberse a múltiples causas: a que la distancia sea realmente insalvable dada la complejidad y altura del ideal y las capacidades reales del sujeto en concreto, a que el sujeto no se desarrolle unas capacidades que tiene efectivamente y con las que sería factible la realización del ideal, o a que el ideal vaya adquiriendo una altura, complejidad y rigidez crecientes, en todo lo cual puede ser determinante las elecciones del propio sujeto, las de los demás que forman su ámbito familiar y social, y el azar.

---

24. La fenomenología del orgullo de Hume se encuentra en el *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte primera.

Quizá el caso al que Freud presta más atención es al de la consolidación rígida del superego, es decir, al caso en que el ideal no ofrece ningún cauce adecuado para un rendimiento positivo de las fuerzas del *eros*. La flexibilización del ideal al compás de las realizaciones efectivas es lo que se considera la configuración integrada o madura de la personalidad, y lo contrario la configuración neurótica y, en general, patológica[25].

La flexivilización del ideal es lo que anteriormente se llamó *experiencia*, y que se definió como corrección de lo general abstracto desde lo particular concreto. El desarrollo de las capacidades es lo que en términos generales puede llamarse *virtud*, y definirse como incremento neto de libertad.

Si la libertad se define como ser causa de sí mismo en el orden operativo, si las acciones humanas se ejecutan mediante principios operativos ("facultades") cuya potencia y alcance es susceptible de aumento y disminución, entonces mientras mayor sea la potencia y alcance de tales principios en mayor grado podrá el hombre ser causa de sí mismo tanto en extensión como en intensidad, es decir, podrá ser el hombre más libre, podrá darse en él un incremento de libertad.

Pues bien, casi todos los principios operativos del ser humano son susceptibles de aumento y disminución en cuanto a su potencia y alcance. Por lo que se refiere al sistema muscular motor, mientras más y mejor se le hace actuar, más y mejor puede actuar despues como resultado, y lo mismo por lo que se refiere a las funciones imaginativas y representativas en general, a la inteligencia y a la voluntad: mientras más se ejercita la inteligencia en una determinada ciencia, en un determinado arte o en una determinada técnica, mayor es la capacidad de comprender y de innovar en esa ciencia, ese arte o esa técnica, y mientras más se ejercita la voluntad en determinados actos de dominio y de realización, mayor es su fuerza en esos ámbitos determinados y también en general. Mientras más tiempo y más a fondo juega un jugador, mejor sabe y puede jugar.

A este incremento de la potencia y alcance de los principios operativos Aristóteles le dió el nombre de *hexis*, que se tradujo al latin por *habitus* y al castellano por *hábito*. Actualmente en el lenguaje ordinario también le llamamos hábito, en el lenguaje de la psicología positiva se le suele llamar "aprendizaje" en general, y en el de la cibernética se le llama "retroalimentación positiva" o "*feed-back* positivo", aunque corresponde a Aristóteles el mérito de haber hecho la primera descripción del mecanismo[26].

Por otra parte, al conjunto de hábitos que hacen posible y efectiva la autorrealización del sujeto Aristóteles los llamó *virtudes*, y al conjunto de hábitos que la hacen cada vez más difícil o imposible (retroalimentación negativa) los

---

25. Allport define la personalidad madura e integrada como la organización dinámica, interna al individuo, de los sistemas psicofísicos, que determinan su ajuste único a la situación. Para una visión de conjunto de las concepciones de la personalidad en el campo de la psicología científica, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit., cap. 8.

26. La definición y descripción aristotélica del hábito se encuentra en el libro II de la *Etica a Nicómaco*.

llamó *vicios*. Todavía deglosó las virtudes en intelectuales y morales, según reforzaran los principios operativos cognoscitivos o desiderativos, y reservó el término *virtud* en sentido estricto para las morales por corresponder a los principios operativos por cuenta de los cuales corre en sentido propio la autorrealización del ser humano, como ya se ha indicado anteriormente.

En el lenguaje moral se han mantenido estas denominaciones con ligeras oscilaciones, y en el lenguaje ordinario también.

Pues bien, cuando el despliegue y flexibilización del ideal está acompasado con el desarrollo de las capacidades operativas, de manera que hay un crecimiento recíprocamente posibilitado de ambos factores, se dice que hay una personalidad madura o integrada en la perspectiva psicológica, que hay un crecimiento de la libertad en la perspectiva de la antropología filosófica, y que hay un perfeccionamiento moral en la perspectiva de la ética.

Podría pensarse, y así tiende a hacerse frecuentemente desde determinadas perspectivas, que los proyectos culturales, las normas y principios morales y las creencias religiosas, dados en el sistema sociocultural, permiten ya al sujeto captar la propia plenitud como realizable por referencia a ellos. En algunos casos y en cierto modo así es, pero desde un punto de vista dinámico, tanto individual como histórico, el fenómeno es un poco más complejo, porque aunque todos esos puntos de referencia estén dados en el sistema sociocultural, el sistema no está dado de una vez por todas en alguna parte, sino que se hace, resulta de la actividad *poiética*, la cual a su vez tiene como motor al *eros*, según se ha dicho.

En el proceso histórico, y en el del desarrollo individual, el *eros* va descubriendo posibilidades en conexión con la imaginación simbólica y las va realizando, y conforme las va realizando se van automatizando primero, y objetivando o institucionalizando después. La objetivación o institucionalización es un proceso de generalización a partir de lo particular, y de diferenciación de campos que inicialmente pueden no estar diferenciados.

Inicialmente la belleza que pone en movimiento creador al eros puede no estar diferenciada del bien, la verdad, la utilidad, etc., es decir, inicialmente pueden no estar diferenciados el derecho, la moral, el arte, la técnica y la religión, y efectivamente se considera que así fué en la más remota antigüedad y a lo largo de casi todo el paleolítico, y algo análogo parece ocurrir en la infancia de cada individuo. La objetivación o institucionalización de los hábitos constituye el proceso de formulación y expresión de las normas jurídicas y morales, de las creencias religiosas, y de los saberes técnicos y artísticos.

De esta manera lo inventado o descubierto por unos, en cuanto que queda objetivado, está también ya a disposición de muchos, que, efectivamente disponen de ello, y pueden reflexionar sobre ello y tomarlo como punto de partida para nuevas adquisiciones.

Giambattista Vico describió los procesos poiéticos a tenor de estas tres fases: primero es la vida, luego la norma, y luego la reflexión y fundamentación teórica[27].

---

27. Una sugerente interpretación de las tesis viquianas en este sentido puede verse en M. Negre, *Poíesis y verdad en G.B. Vico*, Publicaciones de la Universidd de Sevilla, Sevilla, 1986.

Pero también —como el propio Vico señala—, que al objetivarse la norma se va convirtiendo en abstracta y se desprende cada vez más de la vida concreta de los individuos, los cuales cada vez menos encuentran en ella cauces para su autorrealización en concreto, es decir, cada vez se encuentran menos a sí mismos en los puntos de referencia que el sistema sociocultural ofrece[28].

Cuando la discrepancia entre los dinamismos erótico-poiéticos y las formas institucionalizadas del sistema sociocultural resulta excesiva, entonces se habla de crisis culturales o históricas, y de crisis de identidad individuales o colectivas. Entonces la situación subjetiva de perplejidad y desorientación es máxima, entonces es cuando adquiere su máxima vigencia la fórmula aristotélico-nietzscheana "para saber lo que debemos hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber", y entonces es cuando se emplea a fondo y desde su máxima radicalidad la fuerza innovadora de la libertad.

Esto ocurre también con características semejantes en las fases de la vida individual, y es precisamente a través de esas situaciones más o menos de crisis como se dice que el sujeto conquista su propia libertad, pues ese es el modo en que cada sujeto realiza la experiencia de la propia autonomía y de la propia libertad, y el modo en que gana o pierde.

Así pues, la correspondencia entre la dinámica erótico-poiética del sujeto y los puntos de referencia institucionalizados en el sistema sociocultural no es constante, ni la conexión o identificación algo que esté dado de suyo, sino que precisamente ahí es donde se pone en juego la libertad del individuo, donde éste lograr ser sí mismo o donde fracasa en el intento, donde sus principios operativos se refuerzan en su potencia o se debilitan, donde emergen el mérito y la culpa, donde se abren nuevas vías o se cierran.

Desde el punto de vista cognoscitivo puede decirse que en cualquiera de sus formas el proceso tiene un rendimiento positivo, pues dificilmente hay conocimientos cuyo resultado debilite el principio operativo que es el conocimiento mismo, y, por otra parte, de las experiencias negativas se aprende tanto como de las positivas, y a veces más aún.

Pero desde el punto de vista de la voluntad y la libertad, los procesos de elección y de salto implican siempre un riesgo, porque no siempre los resultados son positivos en el sentido de que refuercen los principios operativos, sino que a veces los debilitan en el sentido de que dan lugar a servidumbres y lastres que recortan el horizonte de posibilidades y el alcance de las capacidades, es decir, en el sentido de que crean dependencia. Es la experiencia del mal, de la culpa y del sufrimiento.

Por supuesto, hay conocimiento del mal, de la culpa y del sufrimiento, y conocimiento experiencial, desde la inocencia, pues no todo el que de ello se llega a tener se tiene en calidad de protagonista directo, pero probablemente todos los seres humanos tenemos experiencia del mal, de la culpa y del sufrimiento también en calidad de protagonistas directos.

---

28. Me he ocupado de señalar cómo es percibido y descrito este problema por algunos pensadores contemporáneos en mi estudio *Culture as a means for and as an obstacle to communication*, en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, 1983.

Pues bien, la experiencia del mal y de la culpa hace entrar en juego otra dimensión de la libertad en su máxima radicalidad: hace entrar en juego el poseerse en el origen no ya como capacidad de aportar o de crear lo nuevo, sino como capacidad de recrear, de rehacer de nuevo lo que se ha hecho mal, como capacidad de transmutar lo hecho mal en bien. Ese es el *eros* del arrepentimiento.

El arrepentimiento (el que hemos llamado antes "moral", no el "psicológico") pone de manifiesto que el poseerse en el origen es un disponer de sí que, en principio, se mantiene reversible siempre, y esto no significa que el prometer-se haya sido fictico o que la resolución a ser sí mismo no haya dado lugar a una *autopoíesis* real sino solamente imaginativa. Significa que el ser del hombre es en su radicalidad tan agil que siempre puede estar a la vez en su principio y en su final. Esto es lo que Heidegger llama anticipar la muerte y poseerse a sí mismo como totalidad finita, aunque él no desarrolla su análisis en la línea de la fenomenología del arrepentimiento[29].

Poseerse a sí mismo en el origen y en el final quiere decir poder hacer siempre la reconversión de los contenidos defectuosos propios o ajenos, o poder hacerla dentro de ciertos límites. Y si el *eros* no tuviera esta posibilidad de reparar las lesiones propias y ajenas, de regenerarse en un sentido más radical que los organismos biológicos, simplemente no existiría, ni siquiera como deseo orgánico.

El desarrollo de este análisis de la regeneración corresponde ya al tema de la religiosidad del hombre y a la filosofía de la religión.

4. LIBERTAD Y LIBERACION. LA LIBERTAD POLITICA

La libertad en su cuarto momento, en tanto que don que se recibe y se otorga, como valor realizado en una colectividad, se puede caracterizar como *ser-permitido* y como *ser-alentado* en la autorrealización propia. La gama de posibilidades que va desde el mero *ser permitido* al positivo *ser alentado*, es algo que corre por cuenta de los demás sujetos con los que cada hombre singular vive, desde sus familiares hasta sus conciudadanos y compatriotas.

En la medida en que la propia realización esté impedida por obstáculos que solamente pueden ser removidos por otros sujetos, el ser libre depende del ser liberado, la libertad depende de la liberación.

A pesar de lo dicho anteriormente sobre las dimensiones esenciales de la libertad, y de la prioridad de la libertad en el orden constitutivo sobre la del orden operativo, puede haber y hay situaciones en que la libertad existencial se mantiene bajo mínimos de un modo tan inoperante que se encuentra imposibilitada de crecer a partir de sí misma.

Una de esas situaciones es la expresada en la máxima de Tácito: "la esclavitud degrada tanto a los hombres que llegan incluso hasta a amarla", cuya verdad, al menos respecto de determinados casos particulares, no puede ser negada. En abstracto también es verdadera, aunque quizá no puede decirse que sea lo más frecuente en concreto.

---

29 Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafos 46-53

La mayoría de las situaciones de falta de libertad que no pueden superarse autónomamente sino mediante la liberación pueden caracterizarse como situaciones de miseria.

Una de las definiciones de miseria más difundida es la que dió Marx: situación en la que el hombre se experimenta a sí mismo como materia que sólo tiene necesidad de materia[30]. El punto de referencia para esta definición fueron los obreros de las fábricas inglesas en la primera mitad del siglo XIX: su salario era tan escaso y el horario laboral tan prolongado que sólo tenían tiempo y dinero para un nutrirse y un reposo que escasamente les reponía las fuerzas que habían de consumir en la siguiente jornada laboral. En esa situación el hombre queda reducido a una máquina de trabajar, a la condición de un trozo de materia que para funcionar necesita una determinada cantidad de combustible (materia) y nada más.

En términos más generales se puede definir la miseria como aquella situación en la que el hombre queda reducido a una dinámica mecánica y automática en la que no puede crecer. Como autorrealizarse es crecer, y crecer es lo específico de los vivientes, en tal situación el hombre queda máximamente alienado o enajenado, es decir, bloqueado o facticamente desconectado de su sí mismo radical, de su libertad (es decir, queda reducido a la condición de una máquina, que no tiene sí mismo, sino que *es* solamente una función).

La situación de miseria económica, que es la que Marx describe, la impide al hombre realizarse a sí mismo, pero también le impide destruirse o aniquilarse a sí mismo, lo que en otras formas de miseria no resulta impedido.

La primera forma de miseria en la que el hombre puede encontrarse en el ámbito familiar, y todavía más si ese ámbito falta, es la miseria de afecto. Como en la infancia el afecto familiar es el horizonte cuyo contenido pone en marcha el *eros* del niño, la falta de ese afecto significa la carencia de horizonte y, consiguientemente, la parálisis del *eros*, es decir, el no desarrollo o el desarrollo en precario de las capacidades cognoscitivas, volitivas, afectivas, motoras, etc. del niño[31].

Pasando ya al plano de la sociedad civil, los seres humanos pueden encontrarse en situación de miseria económica, y, en general, en situación de miseria cultural (respecto del saber científico, técnico y artístico), de miseria jurídica (en

30. El tema de la alienación está disperso en toda la obra del primer Marx, pero puede obtenerse una idea bastante completa acudiendo a los *Manuscritos de 1844*, al *Manifiesto del Partido Comunista* y a la obra con que se cierra ese período de su pensamiento, *Miseria de la filosofía*.

31. Esta forma de miseria puede considerarse la más grave de todas porque es la menos reversible, dado que la maduraicón biopsicológica pertenece más al orden constitutivo que al orden operativo. Las caracterizaciones esenciales del hombre se hacen siempre respecto del hombre adulto, y no respecto del niño, porque el niño no es todavía un sujeto plenamente constituído. Por ello si esta constitución no alcanza a completarse es la reversibilidad misma del ser del hombre la que resulta impedida en algunos de sus ámbitos.
Para una visión de conjunto de las fases del proceso evolutivo humano, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit. cap. 9. Cfr. A. Polaino-Lorente, *La formación de la personalidad*, Prensa Española, Madrid, 1976.

relación con los derechos que les son reconocidos, con los ámbitos operativos que se les abren), de miseria política (en relaicón con las decisiones respecto de la comunidad en las que puede participar), de miseria moral (grado de depravación en que no se puede querer hacer el bien o no se quiere de hecho) y de miseria religiosa (sin posibilidad de algún tipo de referencia a Dios).

La miseria puede darse en todos esos ámbitos porque en todos ellos puede el hombre crecer y autorealizarse, y en todos ellos puede quedar bloqueado o paralizado de un modo más o menos insuperable.

Puede haber correspondencias de diverso tipo entre una forma de miseria y las restantes, así como también entre el desarrollo en un determinado ámbito y el de los demás. Qué factor sea el más determinante en relación con los demás es asunto muy debatido en el plano de la antropología sociocultural y la sociología, aunque al parecer hay casos históricos suficientes para decir que unas veces el desarrollo o la liberación ha comenzado por un factor, otras por otro y otras por otro distinto[32].

En términos generales puede decirse que, históricamente, ha habido un notable incremento de la libertad desde el paleolítico hasta nuestros días, al menos para todos los pueblos que han sobrepasado el paleolítico, pues desde entonces la humanidad es cada vez más causa de sí misma en el orden operativo y puede jugar cada vez más y mejor con el universo, aunque como es obvio esto no significa alteración de la libertad en el orden constitutivo (el hombre no ha pasado de ser una subjetividad finita a ser una subjetividad infinita). Sin embargo, en el orden existencial sí se han producido muchos crecimientos, muchas crisis históricas, muchas innovaciones y muchas liberaciones, tanto en el orden económico como en el científico, técnico, artístico, jurídico, político, moral y religioso, cuyo sumatorio vectorial es lo que da lugar a la noción de progreso histórico[33].

La mayoría de esas liberaciones se han producido, sin embargo, en el seno y desde dentro de las colectividades que han protagonizado el proceso, pero frecuentemente provocando dentro de ellas un enfrentamiento, o incluso una escisión entre quienes veían en la innovación una ganancia liberadora y quienes veían en ella una ruina completa o incluso la aniquilación de la colectividad.

Como frecuentemente las propuestas de innovación obligan a realizar una elección que afecta a toda la colectividad, y como la expresión objetiva que en la colectividad se corresponde con la voluntad electiva del sujeto singular es el poder político, lo que actualmente se suele denominar el Estado, frecuentemente las propuestas de innovación en el ámbito cultural, que siempre requieren *ser*

32. Para una visión de conjunto de las diversas teorías sobre el crecimiento y desarrollo sociocultura, cfr. Guy Rocher, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1979, caps. XI a XIII y la bibliografía allí indicada.

33. Cfr. R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981. El progreso se refiere sobre todo al plano de las objetividades, de las expresiones objetivas o logros en los diversos sectores del sistema sociocultural, y lógicamente nada prejuzga, en principio, sobre la mayor o menor libertad personal de un sujeto singular con respecto a la de otro sujeto de una época precedente.

Puede decirse que lo que se llama progreso significa el cumplimiento, por parte de todos los pueblos pero más profundamente por parte de unos que de otros, del imperativo bíblico de crecer, multiplicarse, llenar la tierra y dominarla.

permitidas publicamente, implican una *libertad política* o una lucha por conseguirla, es decir, implican un tomar parte en la voluntad electiva de la colectividad o un tomarla por completo en orden a que la innovación sea *permitida*, sea *alentada*, y, en algunos casos, incluso que sea impuesta como obligatoria.

¿Qué es lo que piden los grupos humanos que se lanzan a la calle o a la guerra cuando piden *libertad*?, ¿qué es lo que piden los artistas o los científicos y, en general, los intelectuales, cuando piden *libertad*?, ¿qué es lo que piden los grupos religiosos cuando piden *libertad*? Pues lo que piden es que les sea *permitido* al menos ser sí mismos y trascender, crear, desplegar su fuerza erótico-poiética en el ámbito público de la colectividad, puesto que para desarrollarla en el ámbito privado de su intimidad personal o familiar no necesitan, en principio, ningún permiso, a no ser que sea la institución familiar misma lo que se proponga configurar de una manera nueva.

Y por otra parte, ¿qué es o que quieren los que detentan el poder político, la representación objetiva de la volutad electiva de la colectividad, cuando no permiten las innovaciones propuestas por quienes piden *libertad*? Lo que quieren es seguir siendo sí mismos y trascender, crear, del modo en que ya lo venían haciendo y que parece amenazado por las novedades que se proponen.

Dicho de otra manera, la cuestión de la libertad política es la cuestión de la dinámica de la identidad colectiva, del mantenimiento y desarrollo del sí mismo de la colectividad, y la lucha por la libertad política pone de manifiesto la crisis de la identidad colectiva[34].

Como en la edad moderna y contemporánea se registra una aceleración de los cambios socioculturales, de las innovaciones, también en ella se registran las más intensas luchas por la libertad política, es decir, las revoluciones, con las consiguientes alteraciones de la configuración del poder político y las diversas interpretaciones y comprensiones de su significado.

En el lenguaje ordinario, y también en el de la ciencia y la filosofía políticas, se suele denominar "progresistas" a los que proponen innovaciones que implican una alteración del sistema sociocultural por encima de un determinado umbral, y "conservadores" a los que se oponen a ellas, o también "izquierda" para los primeros y "derecha" para los segundos, independientemente de que detenten o no el poder político.

Así, la innovación podría considerarse como función de la izquierda y la conservación como función de la derecha, dos funciones igualmente necesarias para el mantenimiento y desarrollo de una colectividad. Sin embargo, la dinámica real es algo más compleja: a veces, en uno u otro ámbito del sistema sociocultural, los papeles están cambiados, y otras veces la radicalización de ambas posiciones puede distorsionar gravemente la armonía social: la radicalización de la izquierda puede adoptar la forma de reputar todo lo que no es nuevo como nocivo, y la de la derecha la de reputar como nocivo todo lo que no pertenezca a lo ya institucionalizado.

---

34. Un estudio del problema de la libertad política desde el punto de vista de la identidad colectiva y la autopoíesis puede verse en mi artículo *Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos*, en "Revista de estudios Políticos" 33 (1983). pp. 147-167.

Este conflicto en el que se juega la conquista o la pérdida de la libertad política, adopta en el plano teórico la forma de una paradoja que admite muchas formulaciones: o seguridad o libertad, o fuerza o libertad, o verdad o libertad, u orden o libertad, etc.

De esta manera aparecen, por un lado, los valores de la seguridad, el orden, la verdad, y por otro el de la libertad, aunque lo que también aparece es la contraposición entre la libertad y la libertad misma.

Probablemente la formulación más aguda de las mencionadas paradojas sea la de Rousseau. Rousseau estima que para mantener y desarrollar la unidad de la colectividad, el consenso sociopolítico implica que "cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general, sea obligado a ello por todo el cuerpo: lo que no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre, porque la condición por la que cada ciudadano se entrega a la patria le salvaguarda de toda dependencia personal; condición que a su vez constituye el artificio y el juego de la máquina política y hace legítimos tan solo aquellos empeños civiles que sin ella serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos"[35].

Si se buscara el antecedente de una unidad de voluntades de ese tipo habría que ir al pasaje bíblico de los sarmientos que no pueden ser ni hacer nada separados de la vid. Si a esto se añade la consideración de que la vid es "el camino, la verdad, y la vida" y la de que esa verdad es la que hace libres a los hombres, se puede obtener una idea bastante adecuada de lo que Rousseau entiende por "voluntad general", y una idea todavía más adecuada de lo que Hegel entiende por Estado en cuanto principio de unidad de la sociedad civil o en cuanto substancia ética de la sociedad.

El hombre no puede realizarse a sí mismo en el orden operativo en contra de la verdad de si mismo en el orden constitutivo, y como la relación con las demás personas pertenece al ser del hombre en el plano constitutivo, un proyecto de autorrealización particular que atente contra la unidad de la colectividad, contra la unidad del todo, no es una autorrealización sino una autodestrucción, no es un intento de ser sí mismo sino de no serlo, no es la conquista de la libertad, sino el mal. Aquí la libertad es el conocimiento de la necesidad, de la verdad, que es la que hace al hombre ser libre, ser sí mismo.

"Es sospechoso, y más que sospechoso, atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada, contra el derecho, el deber, la ley; porque lo que hay de más en aquel respecto de estos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario [...] A la consideración particular de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoistas, malos y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal"[36].

35. J.J. Rousseau, *El contrto social*, libro I, cap. 7.

36. Hegel, *Enciclopedia de las ciencis filosóficas*, parágrafo 471. Si se tiene en cuenta que el *eros* no se refiere nunca a lo general ni a lo universal abstracto sino a lo concreto o si se quiere al universal concreto, a lo singular, en la medida en que apunta a una novedad que no es reductible a lass generalidades previamente establecidas y aceptadas como lo bueno, el proyecto del *eros* puede aparecer desde la generalidad como lo particular, es decir, como lo malo. Y frecuentemente así es como se produce la innovación sociocultural, así es como, según Kant, trabaja el genio, descubriendo un singular para el que no hay regla y del cual se obtiene *a posteriori* la regla que sirve para medir ulteriores novedades análogas.

Este lenguaje puede resultar actualmente algo extraño o chocante, pero no lo era para los filósofos políticos que dieron forma en sus mentes a las democracias modernas y que tenían presentes o muy cercanas las guerras de religión o que no concebían que un Estado pudiera no ser confesional, como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant y Hegel.

En la historia del pensamiento político tiende a considerarse a Hobbes, Spinoza, Hegel y Marx como los promotores del totalitarismo o como los mentores de los regímenes que marginan por la fuerza las libertades individuales, y en los que tal proceder se legitima precisamente en nombre de la verdad de la sociedad y de la historia y en nombre de la subsistencia de la colectividad o de la seguridad del Estado.

Por otra parte Locke, Kant y Suart Mill son más bien considerados como los promotores del liberalismo o como los mentores de los regímenes que dejan cauce abierto al juego de las libertades individuales, y en los que tal proceder se legitima desde un cierto agnosticismo público.

Entre estas dos corrientes, quizá Rousseau es el más ambiguo e inclasificable de los autores mencionados. En realidad, también hay interpretaciones en las que se considera a Hobbes, Spinoza, Hegel y Marx en la línea de la libertad, la tolerancia y el humanismo, por una parte, y a Locke, Kant y Suart Mill en la del totalitarismo y autoritarismo, por otra, pero convencionalmente se admiten como más adecuadas las interpretaciones señaladas en primer lugar[37].

La paradoja de la libertad política, o la alternativa entre la libertad y la verdad, surge al hacer una extrapolación demasiado inmediata del plano bíblico-teológico al socio-político, extrapolación que en cierto modo puede pensarse inducida en los modernos por el confesionalismo medieval, aunque, por supuesto, también hay en la edad media antecedentes de las corrientes liberales modernas, tanto en el ámbito filosófico como, sobre todo, en el político y jurídico. La extrapolación mencionada puede considerarse como una secularización de determinadas concepciones cristianas medievales, y la continuidad de las corrientes liberales modernas con sus antecedentes medievales parece explicarse mejor en función del proceso de diferenciación entre derecho, moral y religión, independientemente del llamado proceso de secularización[38].

Esto es también válido en derecho y moral, y por eso no es cínica la observación de Galbraith de que hay cosas que empiezan siendo intolerbles atentados contra los principios más supremos y terminan siendo derechos inalienables de la persona humana, sino que pone de manfieisto que los principios tienen siempre un carácter general que hace que requieran ser revalidados por lo concreto.

37. Para una visión de la posición de los pensadores señalados y de las interpretaciones más relevantes de ellos, Cfr., William T. Bluhm *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensmiento político moderno*, Labor, Barcelona, 1985. Bluhm sostiene que esta escisión o esta paradoja arranca *toda* del planteamiento dualista de Descartes. Aunque ya se ha dicho en otros momentos, es oportuno repetir ahora que es alto el riesgo de error interpretativo cuando se atribuye la "culpa" de lo que ha ocurrido en unos cuantos siglos de pensamiento al error de un solo pensador. Por otra parte, quizá el dualismo cartesiano no es un error tan enorme, independientemente de la formulación que le diera Descarts, si es verdd que el hombre es cuerpo y espíritu, si existe lo espiritual y lo material como realidades diferentes.

38 Sobre la diferenciación entre derecho, moral y religión, cfr., mi estudio *Etica y política*, cit.

El problema de la alternativa entre verdad y libertad radica, por una parte, en el riesgo que casi todas las grandes novedades implican, y, por otra, en que si bien la libertad es condición de posibilidad de las novedades (grandes o pequeñas), es también la condición de posibilidad del mal, y a veces, incluso frecuentemente, la novedad y el mal van implicados de formas difícilmente disociables.

La mayoría de las utopias políticas son sistemas socioculturales concebidos no ya para que los hombres puedan ser buenos sino más bien para evitar que puedan ser malos. Son sistemas coagulados y rígidos, ahistóricos (eso quiere decir precisamente *utopía*) que no resultan totalitarios porque se da por supuesto que todos los individuos lo aceptan de buen grado (es decir, en virtud de una condición parecida a la que Rousseau establece como clave del pacto social). Por eso se puede definir bien el totalitarismo como "la pretensión de evitar el pecado a toda costa"[39].

Y si se puede decir que querer el mal no es libertad pero sí signo de ella[40], igualmente puede concluirse que allí donde hay libertad estará su signo, o que allí donde está su signo estará ella.

Desde esta perspectiva puede advertirse hasta qué punto la extrapolación teológica de la que resulta el totalitarismo es una extrapolación inadecuada, pues en el propio plano teológico no aparece el proyecto de hacer a los hombres libres a la fuerza en nombre de la verdad, ni que a Dios le pasará alguna vez por la cabeza la idea de evitar el pecado a toda costa, sino la de redimirlo, lo que resulta bastante diferente.

Los seres humanos necesitan a veces apoyar la verdad con la fuerza porque la verdad que poseen no es infinita o no la poseen infinitamente, puesto que no la son, y eso es ya suficiente fundamento para la tolerancia. Pero a la vez, puesto que su voluntad, su *eros*, no es infinito, tampoco pueden permitirse el lujo de tolerarlo todo, porque para una voluntad finita hay pérdidas irreversibles.

La paradoja, por tanto, es una cuestión de equilibrio, de prudencia, de política, de elección y, en último término, de libertad, de la cuota de mal que una sociedad puede mantener como signo de una libertad efectiva, que, como tal, será siempre una inversión arriesgada que dará ganancias en unos aspectos y pérdidas en otros.

Desde el punto de vista del mantenimiento y desarrollo de una identidad colectiva, de una unidad social caracterizada por la finitud en su propia constitución y en la de los individuos que la integran, no se puede fundar la libertad en la verdad mediante la fuerza (y desde el punto de vista de una unidad social "infinita", tampoco), sino más bien, a la inversa, la unidad social, su constitución y su desarrollo, se funda en la conjunción de verdad y libertad no mediada por la fuerza, sino inmediata.

Es decir, una unidad social no se mantiene y crece por mucha libertad que haya si falta conocimiento de su verdad, y tampoco por mucho que se proclame

---

39. Esta definición la tomo de Alvaro d'Ors

40. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 62, 8 ad 3 y II-II, q. 88, 4 ad 1 Por supuesto la relación entre mal y libertad en tanto que significante y significado no es ni trascendental ni biunívoca, es una cuestión fáctica para una subjetividad finita como es la humana y para las sociedades humanas.

y se enseñe su verdad si falta libertad. La unidad social se debilita y se quiebra antes o después si verdad y libertad resultan recíprocamente extrínsecas, y también la unidad de un sujeto singular.

Como la verdad del sí mismo (individual o colectivo) es algo que en parte se tiene, en parte se conoce pero no se ha realizado, y en parte se desconoce, y como la libertad es la fuerza por la que se alcanza ese final poseyéndose en el principio, ese poseerse en el origen es el fundamento y la legitimación del permitir y el alentar como del prohibir y castigar.

El amplio campo de problemas que se abren en concreto en relación con todo ello es el territorio de la filosofía social, moral y política y de la filosofía del derecho.

Capítulo XVII

PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

1. LA IDENTIDAD PERSONAL. PERSONA, SUJETO, YO Y SI MISMO

Al comienzo de la sección segunda de la lógica. o doctrina de la esencia, en su tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel escribe: "Cuando se afirma que el principio de identidad no puede ser probado, sino que toda conciencia le presta su adhesión y que la experiencia lo confirma, a dicha pretendida experiencia de la escuela. hay que oponer la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa, ni tiene representación,e tc., ni siquiera habla según esta ley; y que ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella. El hablar, según esta pretendida ley, de la verdad (un planeta es un planeta, el magnetismo es... el magnetismo; el espíritu es... el espíritu) pasa, con plena razón, como un hablar estúpido; y está sí que es una experiencia universal"[1].

En el capítulo XIII, 2 b), al estudiar los sentidos del ser y de la verdad, y, en concreto, el significado del ser como existencia, como identidad y como predicación, se dijo que estos tres sentidos variaban además según se tratase de una realidad física como el sol, de un ente ideal como el teorema de Pitágoras o de la subjetividad humana. Existir no significa lo mismo en los tres casos, el sol no es idéntico a sí mismo de la manera en que lo es el teorema de Pitágoras o el yo (el sol se va apagando poco a poco, el sujeto humano puede ser cada vez más si mismo o cada vez menos y el teorema de Pitágoras nunca es más o menos teorema de Pitágoras), y finalmente *es* no significa lo mismo cuando se dice que el sol *es* esférico. que cuando se dice que el teorema de Pitágoras *es* evidente o que Sócrates *es* consciente de sí mismo.

Entonces, y también a propósito de esta diferencia, se habló de la diferencia entre la lógica clásica, la lógica matemática contemporánea y la lógica dialectica. y se aludió de pasada a una cierta correspondencia con los puntos de vista de la interioridad objetiva, la exterioridad objetiva y la interioridad subjetiva respectivamente.

---

1. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* parágrafo 115.

El texto de Hegel transcrito muestra un aspecto de su crítica a la lógica formal y a la identidad formal, e ilustra en alguna medida su concepción de lo que él denomina identidad real o realizada. Por otra parte, Hegel pretende que su concepción es más concorde con el lenguaje ordinario y con la indagación y el discurso intelectual, tanto científico como filosófico, y, en muchos aspectos, así es efectivamente.

En los capítulos anteriores ha aparecido ya suficiente número de veces la subjetividad con sus diversos niveles, el sujeto, el yo, y el sí mismo, tanto como ha sido necesario para explicar fenómenos y acontecimientos. Las operaciones y actividades humanas es lo primero que se ofrece a la consideraicón, y por eso generalmente el estudio del hombre se empieza por esos fenómenos, pero resulta casi imposible explicarlos sin recurrir al plano constitutivo o fundamental. Ahora abordar el estudio del hombre en dicho plano resulta más facil, teniendo ya a la vista todos los análisis que se han realizado y habiendo puesto un cierto orden en los resultados obtenidos de ellos.

Las nociones de *persona, sujeto, yo* y *sí mismo* se usan en el lenguaje ordinario como sinónimas, lo que significa que no son idénticas. En parte barren la misma area semántica y en parte no. Incluso no siempre se usan cada una de esas palabrs con el mismo sentido, pero todos esos usos tienen su justificación. En el lenguaje filosófico ocurre algo parecido, lo cual es reflejo, por una parte, del saber que está implícito en el lenguaje ordinario, o sea, del sentido común, y, por otra parte, de los diversos saberes científicos en los que se han elaborado esas nociones y que han confluído a lo largo de la historia en el saber filosófico.

Históricamente las más antiguas de esas cuatro nociones son las de *sujeto* y *persona*.

La noción de *sujeto* nace en la filosofía griega, en la cual el término *hypokeimenon* (literalmente = lo que está debajo, lo que soporta todo lo demás) y el término *hypóstasis* (lo que está debajo y que se mantiene firme) se utilizan para designar, según el significado etimológico, aquello en lo que en último término se apoyan las realidades caracterizadas como *substancias*. Y como la *substancia* se definía como "aquello que existe *en sí* y no en otro", resulta que el *hypokeimenon* quedaba caracterizado como ese *sí en el que* todo lo demás de la substancia es, como el *sí* de la substancia, como el *sí* de lo que *es en sí*[2]. Como se ve, es una caracterización hecha desde el punto de vista de la interioridad objetiva.

Por otra parte, también en la filosofía griega, y, más en concreto, en la lógica aristotélica y en la postaristotélica, el término *sujeto* se utiliza para designar, en una proposición o juicio, el elemento indeterminado que resulta determinado por el otro elemento. En cualquier proposición "S es...", "S" resulta completamente indeterminado mientras no se diga qué es lo que es "S", o sea, mientras no se diga que es "P", mientras no se le añada el predicado[3]. El sujeto de la proposición "Sócrates es hombre" podrá ser todo lo singular que se quiera desde el

---

2. Para una visión general del tema de la identidad personal en el pensamiento griego, cfr., K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Bacelona, cap. P 5.
3. Ahora no se entra en la cuestión de que el sujeto, como el predicado, puede ser singular, particular o universal, ni en los problemas implicados en estas alternativas. Un aspecto de ellos puede verse en Peter Geach, *Historia de las corrupciones de la lógica*, en "Thémata", 2, 1985.

punto de vista de la substancia real, pero desde el punto de vista de la predicación es el elemento indeterminado. Así pues, el sujeto, en tanto que sujeto del juicio, es lo indeterminado o vacío.

La metáfora espacial más común para representar el *hypokeimenon* es el punto, que es la representación espacial de la negación del espacio, y la más usada para representar al *sujeto de la proposición* es un círculo vacío, que es la porción de espacio cerrado con la que se suele representar la indeterminación.

La noción de *persona* es elaborada inicialmente en el ámbito del derecho romano, y posteriormente en el ámbito de la teología cristiana y, en concreto, en el de la dogmática trinitaria y cristológica, en conexión con las nociones griegas de *hypokeimenon, hypóstasis* y *sujeto de la proposición.*

El término latino *persona* proviene, al parecer, de la palabra griega *prosopon*, que significa "máscara", y con la cual se designaba la máscara que los actores usaban en el teatro para representar diversos papeles o personajes.

Los términos "actor", "representar" y "papel" (lo que en la sociología anglosajona contemporánea se llama "rol") están muy cargados de significado jurídico en toda la historia del derecho, desde la época clásica romana hasta nuestros días.

La noción de *persona* tal como es elaborada en el ámbito del derecho romano, es bastante heterogénea de las nociones griegas de *hypokeimenon* y de *sujeto de la predicación*, que fueron traducidas al latín como *suppositum* y *subiectum.*

La noción de *persona* va ligada indisociablemente al *nombre*, que se adquiere o se recibe después del nacimiento de parte de una estirpe que junto con otras constituyen una sociedad, y en virtud del cual el que lo recibe queda *reconocido* y facultado con unas capacidades ("papeles" o "roles" que puede desempeñar), es decir, queda constituído como "actor" en un "escenario" —la sociedad—, de forma que puede representar o ejercer las funciones y capacidades que le son propias en el ámbito de la sociedad.

Así pues, en el terreno del derecho *ser persona* quiere decir *ser reconocido* por los demás en cuanto que constituyen una unidad social, y es este reconocimiento el que otorga unas capacidades de *acción* respecto de los demás. Ser persona es ser ciudadano de Roma, estar investido de los derechos que la ley romana reconoce.

La noción que en el derecho romano se corresponde en cierto modo con las nociones filosóficas de *hypokeimenon* y de *sujeto de la proposición* en tanto que *individuo indeterminado* es la de *caput* ("cabeza"). *Caput* es individuo indeterminado en cuanto que no tiene *nombre* ni *voz*, en cuanto que no tiene ni voz ni voto —diríamos con expresión del lenguaje ordinario contemporáneo—, porque precisamente tener *nombre* y *voz*, llamar a y ser llamado por otros, es lo que constituye la personalidad, el ser persona.

Caput, "cabeza", es lo indeterminado que está detrás de la "máscara", *persona*, que es lo que resulta concreto en virtud de la relación intersubjetiva con otras personas. Se es persona humana en la medida en que se establecen relaciones humanas con otras personas humanas.

Correlativamente, dejar de ser persona, perder la condición de ciudadano romano, significaba ser expulsado de la comunidad, ser excomulgado, pasar a ser un individuo indeterminado, *caput*. En Roma, un individuo indeterminado, un

excomulgado, no tenía ningún reconocimiento jurídico, y por tanto podía ser matado tan impunemente como un animal que no perteneciera a nadie (pues un animal que perteneciera a alguien ya tenía, por eso mismo, un reconocimiento jurídico)[4].

Este tipo de configuración de la identidad personal mediante las relaciones sociales, que el derecho romano formaliza de una manera muy específica, parece ser el modo de concebir la identidad personal en la mayoría de las culturas[5], aunque hay variaciones de unas a otras en función de diversos factores que ahora no es el momento de considerar[6].

Así pues, la noción jurídica o social de persona no se corresponde con la de sujeto del juicio (lo indeterminado) sino más bien con la de predicado (determinación), y por otra parte no se corresponde con la de lo que está debajo de o como cimiento de la substancia, sino más bien con la de lo que está "arriba" o "fuera", es decir, en la *relación con.*

De esta forma, cuando el cristianismo inicia la tarea de elaborar conceptualmente su dogmática, es decir, la tarea de enunciar en proposiciones lógicas consistentes y lo más inequívocas posible qué y quién o quienes son Dios y Cristo, se encuentra con que *persona* significa, por una parte substancia individual (lo que Aristóteles llamó *substancia primera*) *hypokeimenon*, por otra sujeto indeterminado, y por otra relación de determinación, capacidad de acción y acción efectiva, relación intersubjetiva.

Con estos elementos se llegó a la fórmula de que en Dios hay tres personas y una naturaleza, y en Cristo dos naturalezas y una persona. El proceso de formulación duró varios siglos. Posteriormente se consolidó la definición que Boecio diera en su *Liber de persona et Duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, según la cual "Persona est naturae rationalis individua substantia", y que se mantuvo en toda la escolástica medieval como "supuesto individual de naturaleza racional"[7].

Así, se da el nombre de *persona* (*hypóstasis*) a aquél sujeto (*hypokeimenon, suppositum*, individuo) que es racional, cuya naturaleza es espiritual. Esta no-

---

Sobre este plano se sitúan buena parte de las discusiones acerca de la identidad personal y la relación mente-cuerpo en la filosofía analítica actual. Cfr. J. Vicente, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984 y P. López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona, 1985.

4. Agradezco al profesor Alvaro d'Ors sus explicaciones sobre este tema.
5. Cfr. M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'*, 1938. Trad. esp. en *Obras*, Barral, Barcelona, 1972, vol. II. Sobre la concepción de la identidad en el paleolítico, cfr. R.S. Solecki, *Shanidar*, Knopf, New York, 1971. Sobre el mismo tema en los pueblos primitivos contemporáneos, cfr. L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.
6. En la cultura actual de Bali (Indonesia), los individuos reciben una decena de nombres a lo largo de la vida según quiénes y en calidad de qué les llamen. Alguno de esos nombres no se pueden decir, y uno de los nombres es el que recibe el sujeto una vez que ha muerto. Cfr. C. Geertz, *Person, Time and Conduct in Bali*, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
7. Para una historia de la noción de persona en la filosofía escolástica cfr. E. Forment, *Ser y persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983.

ción de persona, que resultaba clara en unos aspectos aunque problemática en otros, se consolidó en la línea de la filosofía griega, prescindiendo de buena parte de la carga de contenido proveniente del derecho romano.

Desde la perspectiva del derecho romano, Boecio aparece como un nominalista, en cuanto que el *nombre* (que en la Grecia clásica y en el judaismo antiguo significaba la *esencia*), la *estirpe* y las *relaciones* intersubjetivas no dicen nada de la persona ni la configuran. El "individuo es inefable" y su ser está más allá de todo decir y de toda relación.

Cuando esta definición de persona se funde con la noción romano-estoica de "humanitas" a la que se aludió anteriormente (cap. XIV, 1) da lugar a la noción de "persona humana", que se predica absolutamente de todos los hombres, y designa la singularidad e irrepetibilidad de cada ser humano y la igualdad de todos ellos ante Dios. Ahora la persona se concibe como un absoluto, en sí y por sí, más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social, como un "tú".

Quizá la expresión más fuerte y temprana de este carácter absoluto e innombrable de la persona se encuentra en el *Romeo y Julieta* de Shakespeare, en el monólogo de la rosa y el diálogo del balcón, donde Julieta se dirige a la rosa y a Romeo, desnundándole de sus nombres, como a singularidades irrepetibles e innombrables[8].

Como es obvio, esta configuración de la noción de persona es correlativa de la crisis del derecho a finales de la edad media. Si la persona se eleva tanto por encima de las relaciones intersubjetivas jurídicamente formalizadas, hacerse cargo de esa concepción de la persona en el plano jurídico significa establecer formalmente relaciones jurídicas por encima de las sociedades particulares (naciones). Así es como surge y se desarrolla, por cuenta de los juristas españoles del siglo XVI, el derecho de gentes, y, por cuenta de los juristas flamencos del XVII, el derecho natural, lo que, posteriormente, daría lugar al derecho internacional y, en el siglo XVIII, a las primeras declaraciones de derechos humanos. Es decir, así surge un derecho que es reconocimiento y formalización del valor ontológico de la persona humana y de unas capacidades y funciones cuyo ejercicio le competen intrínsecamente.

Como es natural asimismo, esta evolución de la noción de persona y estas crisis del derecho son correlativas de las crisis de todo el sistema sociocultural de occidente. Ampliar el derecho para adecuarlo a una concepción tan alta de la persona significaba, en un determinado sentido, establecer como piedra angular del derecho la libertad de la persona humana, es decir, su voluntad. Esta es la línea en que pueden inscribirse Ockham, Vazquez de Menchaca y Puffendorf, a saber, la línea del voluntarismo continuada por el racionalismo iusnaturalista y posteriormente por el positivismo jurídico.

---

8. Dificilmente puede hallarse algo semejante a esto en la literatura precedente, correspondiente a otras fases históricas del desarrollo de la noción de persona.

Por supuesto, esto es una visión demasiado simplificada y esquemática de la historia del derecho moderno, pero permite una comprensión que no resulta inadecuada[9].

Por otra parte, la evolución de la noción de persona, en correlación con la del derecho y con la del sistema sociocultural de occidente en los albores de la edad moderna, está también en correlación con la ampliación de la conciencia y con el punto de vista de la reflexión como perspectiva predominante en el quehacer filosófico, tal como se describió en el capítulo XIV, 1. Pues bien, en esta perspectiva es en la que aparece el término "yo" para designar el supuesto individual de naturaleza racional tal como aparece en la intimidad subjetiva, tanto en la conciencia vital como en la conciencia intelectual, y con este sentido es con el que lo utilizan Hume y Kant.

En el pensamiento contemporáneo el término "yo" es utilizado con ciertas oscilaciones semánticas y como sinónimo de "sujeto" en el plano de la filosofía, en el que el término "sujeto" también se utiliza para designar el sujeto de la proposición.

En el ámbito de la psicología científica el término "yo" se utiliza en el psicoanálisis como sinónimo de "conciencia", y en las restantes escuelas psicológicas se utiliza en su lugar el término "sujeto" con el significado de *hypokeimenon* o en su lugar el término "psiquismo", pero no suele utilizarse el término "yo".

En el campo de la sociología y de la antropología sociocultural, que es donde se desarrollan los estudios de la persona en función de las relaciones sociales, en una línea afín a la del derecho romano, se utiliza el término "yo" con el sentido de sujeto, de manera parecida a como se usa en filosofía.

---

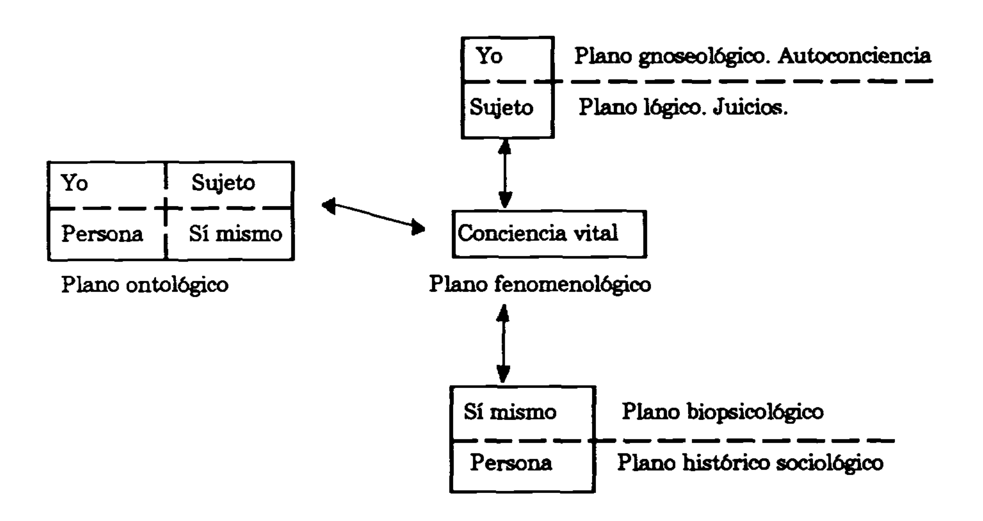
9. Desde esta perspectiva, la crisis de la modernidad puede interpretarse también a tenor de una concepción muy alta de la persona que va haciendo sentir sus efectos poco a poco. Así, en correlación con tal noción de persona, surge un ordenamiento jurídico que, a diferencia de los anteriores, se ordena según el esquema *De Deo, De Homine, De Mundo*, etc, (Hopper), y no toma como punto de partida o fuente primaria la costumbre. Tal derecho aparece como racionalista, abstracto y ajeno a la realidad social. Sin embargo, en la realidad social de esa época hay una fuerza que enlaza con esa nueva concepción de la persona y que rompe numerosas formas de la realidad social, a saber, la burguesía. Así, el individualismo burgués moderno es un correlato sociológico de la emergencia de la noción de persona en el plano filosófico-teológico, y ambos factores están en correlación con la noción jurídica de persona que se expresa en las declaraciones de derechos humanos a partir del siglo XVIII. Como a su vez este proceso es correlativo de la descomposición del antiguo régimen, o sea, del viejo sistema sociocultural con todos sus valores, es considerado por unos como un proceso liberador que reconoce a la persona toda su dignidad, y por otros como un gran cataclismo ético-religioso, de manera que los juristas españoles y flamencos aparecen como libertadores en una perspectiva y como iconoclastas en otra. En realidad, también cabe interpretar que el proceso es ambas cosas a la vez y por los mismos motivos. Para una visión más detenida del proceso que va desde la descomposición del derecho romano a fines de la edad media hasta el iusnaturalismo moderno, cfr. F. Carpintero, *El derecho natural laico de la edad media. Observaciones sobre su metodología y conceptos*, en "Persona y Derecho", vol. 8, 1981, y *'Mos itlaicus', 'Mos gallicus' y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica*, en "IUS COMMUNE", VI, 1977.

Finalmente el término "sí mismo" se utiliza en algunas escuelas de psicología para designar el conjunto de fuerzas vitales del sujeto en su pureza biológica o bien moduladas por la cultura, incluyendo también la corporalidad, y con este sentido se utilizó en el diagrama del capítulo XI[10].

Pues bien, si para todo ser humano ser hombre significa ser sujeto, ser yo, ser sí mismo y ser persona, sin que esos términos sean idénticos, y si además ser eso y serlo de una manera más o menos adecuada depende de la actividad del hombre mismo, entonces la identidad del ser humano consigo mismo no es algo obvio, dado de una vez por todas, ni desde una perspectiva existencial ni desde la de la predicación lógica.

Por otra parte, para hacerse una idea lo más clara posible de qué signifique para el hombre ser sí mismo, realizarse, hay que poner un cierto orden en todas estas nociones tal como se usan en las diversas perspectivas científicas y señalando las correspondencias que hay entre ellas, y, sobre todo, hay que ver también las correspondencias de esos términos tal como se usan en los diversos lenguajes científicos con sus equivalentes en el lenguaje ordinario, en el mundo de la vida o en el saber propio del sentido común, pues de otro modo se corre el riesgo de no saber a qué realidades se refieren, el riesgo de perder el saber y las realidades precisamente por la disociación de ambos.

Las nociones en cuestión se pueden ordenar según el siguiente diagrama:



10. Para una visión de los diversos sentidos y definiciones de la persona y la personalidad en la filosofía y la psicología filosófica, cfr. L. Cencillo, *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975, cap. II; en la antropología cultural, cfr. J.L. García, *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*, Guadiana, Madrid, 1976, tratado II, y A.F. Wallace, *Culture and Personality*, Randon House, New York, 2.ª ed. 1970; en la psicología científica, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, Alianza, Madrid, 1981, cap. 8.

Lo que aquí definimos como plano ontológico se corresponde con lo que hemos venido llamando intimidad substancial, o sea, lo que aparece desde el punto de vista de la interioridad objetiva. Desde esta perspectiva puede considerarse que los cuatro términos significan "supuesto individual de naturaleza racional", "yo puntual", "sujeto de todas las acciones y pasiones" y, a pesar de las protestas de Hegel, el "*yo* que es siempre idéntico a *sí mismo*".

Este "yo" es el referente de las expresiones del lenguaje ordinario del tipo "yo sé que yo siempre he sido yo", el "sujeto" al que aludía Julieta en el diálogo del balcón y del que se dice "el yo siempre es *el mismo* aunque no sea siempre *lo mismo*". Este es también el "yo" al que se refiere Unamuno cuando cuenta que se ponía muy contento de pequeño si alguien le decía que por portarse mal iba a ir al infierno, porque entendía que era indestructible, inaniquilable, y que, por lo tanto, él siempre seguiría siendo él de cualquier manera[11].

Este "yo" es también el elemento al que aluden algunas corrientes de la filosofía analítica contemporánea que intentan dilucidar en qué consiste la identidad personal y que establecen como aquello cuya indestructibilidad permite la única comprensión posible de lo que signifique "inmortalidad"[12].

Pues bien, este es el "yo" cuya existencia Hume negaba cuando lo analizaba desde la perspectiva psicológica-gnoseológica y cuya existencia afirmaba cuando lo analizaba desde la perspectiva ética en la fenomenología del orgullo. Este es el yo sobre el que se debate ampliamente en el pensamiento moderno y contemporáneo.

En capítulos anteriores se ha dicho que este "yo", en tanto que radicalidad máximamente profunda de la intimidad substancial, comparece en el umbral de la intimidad subjetiva, en el umbral de la conciencia vital, y que según la perspectiva que se adopte para analizarlo a partir de ahí se perfila de una manera, de otra o de ninguna, o sea, se difumina o se esfuma. Pues bien, analizaremos primero el yo en la perspectiva lógico-gnoseológica y en segundo lugar en la perspectiva práctico existencial, o sea, en lo que hemos llamado plano biopsicológico y plano histórico-sociológico.

En el capítulo XIV se dijo que el problema de la incongruencia de Hume al negar el yo por una parte y afirmarlo por otra no era solamente un problema de Hume, sino de toda la historia de la filosofía, desde Aristóteles a Heidegger.

En efecto, cuando Anaxágoras descubre el *Nous* lo caracteriza como espíritu, pero no como suejto. De manera análoga, cuando Aristóteles describe las peculiaridades del intelecto agente, lo caracteriza como espíritu y lo define como "lo único divino e inmortal que hay en el hombre"[13], pero precisamente porque el *Nous* no implica al sujeto Aristóteles no llega a afirmar la inmortalidad del hombre, sino que más bien titubea respecto de lo que signifique inmortalidad. La profundización que realizan los aristotélicos árabes sobre el intelecto agente les lleva a la concepción de un intelecto agente único y, correlativamente, a la afirmación de una inmortlaidad que no es "inmortalidad personal".

---

11. Cfr. M. de Unamuno, *Diario íntimo* y el tomo de *Autobiografía y relatos personales* de las Obras Completas.
12. Cfr. G. Madell, *The identity of the Self*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1981.
13 Aristóteles, *Peri Psychés*, 430 a 24.

Tomás de Aquino es tan intelectualista como Aristóteles, al menos durante la mayor parte de su obra, pero cuando se propone formular una demostración de la inmortalidad la desarrolla en términos de indestructible conexión o copertenencia entre el intelecto y el *suppositum* (sujeto), añadiendo escuetamente que la misma demostración se puede hacer en base a la conexión entre voluntad y *suppositum*. El no desarrolló está segunda demostración, pues, de haberlo hecho, se hubiera percatado de que no se trata de *la misma* conexión[14], y quizá hubiera clarificado su concepción de la inmortlaidad, una de las más complejas de la historia de la filosofía, en cuanto que afirma la inmortalidad *del alma*, niega la identidad entre el alma y el yo ("anima mea non sum ego") y sostiene que el hombre en tanto que persona es mortal, que la muerte le afecta intrínsecamente[15].

Como puede advertirse, la cuestión muerte/inmortalidad es la piedra de toque de las concepciones del sujeto, como lo fue de las concepciones de la psique y de la vida, del ser viviente.

Si el sujeto y el intelecto llegan a identificarse, o si su pertenencia recíproca se acerca mucho a la identidad, como en las concepciones de Platón y Descartes, entonces la inmortalidad es inmediata y casi no requiere demostración, pero entonces lo que requiere demostración es la muerte, porque en ese caso resulta que cuando el sujeto muere no le pasa absolutamente nada, es decir, la muerte no le afecta intrínsecamente.

Dejando aparte el caso de Hume, el problema de la implicación del sujeto en el intelecto reaparece con toda su complejidad en Kant, que, por su parte, no plantea la demostración de la inmortalidad (Kant habla también de inmortalidad *del alma*) respecto del intelecto, sino respecto de la voluntad y la libertad.

Probablemente sea Kant, entre todos los filósofos modernos, el que más y mejor atención dedica a dilucidar cómo resulta implicado el "yo" en el intelecto, o, mejor dicho, en la conciencia.

A pesar de que la razón pura, a resultas de la exploración que Kant realiza, queda caracterizada en términos bastante intelectualistas, como Kant tiene siempre muy presente que la conciencia humana es una conciencia finita, establece que lo que confiere unidad a los diversos contenidos de conciencia, lo que hace que los contenidos diversos no se correspondan con conciencias diversas sino con *la misma*, es que esa conciencia sea *la mía*, es decir, que el *yo* sea el fundamento de la unidad de la conciencia. Esta forma de autoconciencia por la que se capta el yo como lo que unifica todo lo pensado y todos los actos de pensar es lo que Kant llamó "apercepción trascendental", y al "yo" que comparece en ella le llamó "yo trascendental", significando aquí "trascendental" condición de posibilidad del pensar y de lo pensado.

Como puede advertirse, la "apercepción trascendental" corresponde a o define la comparecencia del yo en el *Nous*, el intelecto o la conciencia intelectual. A su vez, lo que Kant llama "yo empírico" se corresponde con o define la com-

14. Debo esta observación al profesor Jorge Vicente. Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, 75, 2.
15. Para una exposición de la teoría tomista del alma, cfr. C. Fabro, *Introducción al estudio del hombre*, Rialp, Madrid, 1981. Cfr. L.F. Mateo Seco, *El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás*, en "Scripta Theologica" 6/1, 1974.

parecencia del sujeto en la conciencia vital. El yo empírico tiene una multitud de contenidos concretos, pero el yo trascendental no tiene ninguno, y ni siquiera él mismo es un contenido, sino la condición de posibilidad de toda la diversidad de contenidos posibles[16].

Pero un análisis más atento pone de relieve, como hizo Hegel, que ese yo es refractario a toda reflexión, que es completamente inobjetivable (cosa que también había advertido Kant) porque es precisamente la condición de posibilidad de toda objetividad, y que, por consiguiente, no es más que la unidad de la generalidad vacía del pensamiento. En esta mísma línea se inscriben los análisis de Husserl sobre la intencionalidad radical de la conciencia, según la cual la conciencia es siempre conciencia de algo pero nunca conciencia del yo; los análisis de Wittgenstein según los cuales el sujeto no se percibe nunca, de la misma manera que el ojo no se ve nunca a sí mismo porque el ojo no está en el campo visual puesto que lo crea, y los análisis de Sartre de la conciencia según los cuales la conciencia siempre es conciencia de algo pero no conciencia de ella porque ella no es algo, sino que es nada, indetemrinación[17].

Todo esto se podría expresar con la fórmula "el yo pensado no piensa"[18], y las paradojas de la autoconciencia intelectual podrían simbolizarse con una metáfora espacial-corporal diciendo que el yo tiene espalda pero el intelecto no, aunque sí tiene un límite en una de sus direcciones operativas y es que, como un Midas del conocimiento, convierte en *objeto* todo lo que toca.

Efectivamente, el yo no está implicado en el intelecto, el sujeto no comparece en el pensar porque pensar es constituir algo como objeto, y el sujeto no puede ser constituído como objeto. Pero si se abandona el plano lógico-gnoseológico y se pasa a otro, si se vuelve de nuevo a la conciencia vital y se parte de ella en otra dirección, entonces el paisaje que se vislumbra es otro.

El sujeto se diferencia del logos y no está implicado en él en cuanto que el logos es pensar, conciencia en acto, pero no ocurre lo mismo cuando el logos es saber, y mucho menos cuando se trata de querer.

Saber no es pensar. Pensar es un acto y pertenece a la conciencia. Saber es un hábito y pertenece al inconsciente, es decir, al sujeto en cuanto que incremento de la potencia y alcance de su operatividad, de su actividad, en cuanto que incremento de sus capacidades efectivas de ser causa de sí mismo en el orden operativo, en cuanto incremento de libertad.

---

16. Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, parágrafos 16, 17 y 18 y Dialéctica trascendental, libro II, cap. I. El problema planteado por Kant a propósito de la apercepción trascendental, y que luego Hegel retoma a propósito del espíritu absoluto, es el de si un intelecto puro, un *noesis noeseos* como lo llamaba Aristóteles, puede no ser sujeto o tiene que serlo necesariamente, y, correlativamente, el problema de cómo es sujeto. Este problema deriva de otro más primario y que Arrio plateó con toda radicalidad, a saber, el de cómo es posible que un intelecto sea finito (creado), lo cual se plantea como problema para una conciencia humana porque ésta sólo tiene noción de una subjetividad finita (el propio yo) a la vez que de un intelecto infinito (el propio), y no es capaz de concebir cómo puede ser un sujeto infinito en estricta correspondencia con la infinitud del intelecto.
17. El desarrollo de estas ideas se encuentran en Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, libro I, sección segunda; Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*; Sartre, *El ser y la nada* y *La trascendencia del ego*.
18. La fórmula está tomada de L. Polo.

Cuando el hombre piensa se deja atrás el yo, y también cuando se instala en la reflexión. Pero cuando quiere y cuando decide no se lo deja atrás, sino que se lo lleva consigo, y lleva también consigo su saber. El yo no es *lo que* el yo piensa, pero el yo sí es lo que el yo sabe, al menos en un cierto sentido, y el yo sí resulta radicalmente implicado en el querer (ya se dijo que la reflexividad de la voluntad no era *la misma* que la del intelecto).

Pues bien, si se parte de la conciencia vital en la dirección de la reflexividad de la voluntad y en la de la infinitud de la voluntad, el sujeto resulta implicado y comparece inmediatamente, es decir, de modo pacífico y no problemático. Y eso no solo en el caso de Hume, sino también en el de Aristóteles y Kant, como se dijo anteriormente, y, por supuesto, también en el de Wittgenstein y Sartre. Por otra parte, también en esa perspectiva la cuestión de la inmortalidad aparece con otros perfiles.

En la perspectiva práctico-existencial, cuando Kierkegaard y Nietzsche analizan la infinitud y la reflexividad de la voluntad, no se plantean como un problema establecer la conexión o la copertenencia intrínseca entre sujeto y voluntad en orden a ofrecer una prueba de la inmortalidad, y, muchísimo menos, se plantean la posibilidad de una inmortalidad "no personal".

Por lo que se refiere a Nietzsche, la inmortalidad no se plantea en ningún caso, sino que se da simplemente por supuesto como algo implícito en la reflexividad e infinitud de la voluntad.

Por lo que se refiere a Kierkegaard, la cuestión de la inmortalidad se plantea, más que como una demostración, como una simple mostración en base a la noción de *causa sui*. Kierkegaard, partiendo de la noción socrática de pecado, señala que si el pecado, que es lo único que realmente vulnera en profundidad al alma, no la aniquila, entonces es inmortal[19]. Es decir, la reflexividad de la voluntad tiene como límite que su comienzo está fuera de ella, como Nietzsche advirtió, de tal manera que así como no puede ser causa de sí misma, del sujeto, en el orden constitutivo, tampoco puede ser causa de su aniquilación. Pero el intento de aniquilarse, en cuanto que pone de manifiesto la imposibilidad de lograrlo, en lo que consiste cabalmente la desesperación, pone de manifiesto a la vez la eternidad del yo: si el yo pudiera realmente aniquilarse no se desesperaría, pero que pueda desesperar significa precisamente eso, que no puede aniquilarse, que es eterno.

El querer implica al yo porque, como se vió en el capítulo XV y XVI, querer es autoposición del yo, elegirse, destinarse, siendo el yo el sujeto de esa acción. Ahora bien, el sujeto de la acción no aparece nunca como una generalidad vacía e indeterminada, sino como una singularidad irrepetible, si se quiere, como "yo puntual".

Ahora bien, la generalidad vacía e indeterminada del pensamiento no es algo que no tenga nada que ver con el yo, tiene que ver con que el sujeto tenga su *telos*, su fín, fuera de sí mismo.

---

19. Cfr. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, cit.

El "yo puntual", "sujeto de todas las acciones y pasiones", es el referente de las expresiones del lenguaje ordinario del tipo "yo sé que yo siempre he sido yo", que resulta implicado en el plano práctico-existencial siempre. Pero el "yo" como generalidad vacía e indeterminada, el que no resulta implicado en el plano lógico-gnoseológico, es el referente de las expresiones del lenguaje ordinario del tipo "yo tengo que ser yo mismo", "yo podía haber sido alguien pero no soy nada" o "yo soy aquel que los demás creen que soy"[20].

Es decir, el yo como generalidad vacía es el yo que no es siempre idéntico consigo mismo, o, si se quiere, es ese yo siempre idéntico consigo mismo en cuanto que, además, tiene que realizar su propia identidad, tiene que realizarse a sí mismo.

Ahora bien, el yo tiene que realizarse a sí mismo y puede hacerlo precisamente por estar en copertenencia intrínseca con un intelecto que no lo implica y con el que no se identifica, y en esto se diferencia la intelección de lo real de la representación imaginativa y de la actividad computante. El proyecto de realización es absolutamente reversible en el plano de la infinitud lógica-gnoseológica porque en ese plano el yo no está implicado.

El saber teórico se elabora en ese plano, y la infinitud del ser y del pensar se vive en ese plano, pero no se asimila y se absorbe (hábitos) en él, sino en el del sujeto. Y esa infinitud elaborada en un plano y asimilada en otro (plano ontológico), se pone en juego en otro plano, el de la acción práctica, en el cual vige plenamente el principio "saber para poder" o "saber es poder", que significa "saber para ser libre", en cuanto que el incremento de la libertad acontece como incremento del saber y del poder. Pues bien, el plano de la acción práctica, el orden existencial, en el cual el hombre se propone fines para sí mismo y respecto de los cuales el hombre se autodestina y, en su caso, se realiza, tiene una amplitud que depende y es estrictamente correlativa de la amplitud —de la infinitud— del intelecto.

El yo no pertenece al intelecto, pero la infinitud del intelecto sí pertenece al yo, al "yo puntual", y por eso el yo puntual es también un "yo indeterminado". Pertenece intrínsecamente al sujeto lo que él puede ser, lo que él sabe (y por supuesto también lo que el sujeto puede ser aunque no lo sepa), como pertenece intrínsecamente al sujeto lo que puede prometer y lo que promete; es decir, al sujeto finito le pertenece el tiempo. Y el yo, en tanto que generalidad vacía e indeterminada, es el tiempo que el sujeto singular e irrepetible va a vivir, es su insatisfacción, su no estar suficientemente completo y su ir a estarlo, su no ser siempre *lo mismo*, su inidentidad, como dice Hegel.

Así, siguiendo ahora la sugerencia de Hegel, se puede decir que el yo en cuanto indeterminación, se corresponde en el plano gnoseológico con la conciencia, cuya determinación es el saber; se corresponde en el plano lógico con el sujeto, cuya determinación son los predicados; y se corresponde en el plano práctico con la existencia, cuya determinación son las decisiones. Y todavía podría añadirse que se corresponde en el plano biopsicológico con un organismo cuyas determinaciones constituyen el temperamento, y en el plano histórico sociológico con una persona cuya determinación es la formación de la personalidad.

20. "Io per me sono colei che me si crede". L. Pirandello, *Cosí é se vi pare*, final.

Estas correspondencias se podrían representar, con arreglo al precedente diagrama, de la siguiente manera:

	Indeterminación	Determinación
Yo	1. Gnoselógica: *conciencia*	Saber
	2. Lógica: *sujeto*	Predicados
	3. Biopsicológica: *organismo*	Temperamento
	4. Histórico-sociológica: *persona*	Formación de la personalidad
	5. Práctica: *existencia*	Decisiones

Hay que insistir en que el "yo" en tanto que singularidad irrepetible, está en copertenencia recíproca con el "yo" en tanto que indeterminación en cuatro planos (la indeterminación del plano 2 no es real más que como realidad de los otros cuatro expresada en proposiciones), pero en una copertenencia recíproca que no es *la misma* para cada una de esos cuatro planos.

El modo en que el yo y la conciencia se copertenecen no es *el mismo* en que se copertenecen el yo y el organismo biológico (el cuerpo), el yo y los demás sujetos o el yo y la existencia. A su vez, el modo en que se realiza el yo mediante su saber no es *el mismo* en que se realiza mediante su temperamento, mediante la formación que recibe o mediante sus decisiones. Y si esto es verdaderamente así como parece, entonces es verdad que la relación lógica entre sujeto y predicado no expresa la realidad de aquellas otras relaciones, a menos que esa relación misma sea cuádruple, a no ser que la relación entre sujeto y predicado sea al menos de cuatro tipos[21].

2. PROCESO DE AUTORREALIZACION Y PRINCIPIOS DE INDIVIDUACION

En el capítulo XII, 2. se dijo que el ser humano sale de sí y vuelve a sí como cuerpo, como viviente y como inteligente o autoconsciente. El conjunto de esa dinámica se puede llamar proceso de autorrealización, que consiste a la vez en un proceso de individuación, es decir de determinación o, mejor dicho, de autodeterminación.

Por supuesto, algo real se autodetermina en la medida en que está indeterminado y esa indeterminación le pertenece como le pertenece al viviente el tiempo que va a vivir. Esta indeterminación es lo que Aristóteles llamaba *dýnamis* (potencia, poder).

Un electrón tiene muy pocas determinaciones, es muy poco individual y si pudiera existir como elemento único tendría un poder mínimo, o ninguno. Una bacteria es más individual que un electrón, un perro mucho más que una bacteria y un hombre mucho más que un perro. No se puede decir en ningún sentido que un hombre pasa por ser electrón antes de ser hombre, pero sí puede

21. Puede advertirse, a propósito de esto, que determinar qué significa inmortalidad requiere no solamente establecer el "yo puntual" sino también establecer su conexión con los cuatro planos del "yo indeterminación" y los modos de realización del primero mediante los segundos.

decirse en algún sentido que el hombre antes de ser hombre es como una bacteria —pues empieza siendo una única célula—, que después pasa a ser como un irracional, que después, cuando alcanza el pleno uso de razón y de las demás capacidades humanas es ya un hombre y que, finalmente, a partir de ahí, puede ser cada vez más sí mismo o cada vez menos sí mismo. Todo eso es proceso de individuación, de autodeterminación o de autorrealización, aunque autorrealización o autodeterminación no significa *lo mismo* en cada una de esas fases.

El "yo puntual" sale de sí como cuerpo y como viviente para ser organismo en el proceso embriológico; el sujeto ya nacido sale de sí en el proceso educativo o en el de socialización o enculturación para ser plenamente humano, y el sujeto humano sale de sí para ser plenamente sí mismo. En cada una de estas fases el sujeto que sale de sí para volver nuevamente a sí mismo es siempre *el mismo* pero no es siempre *lo mismo*, porque cada vez es más individual, más concreto (lo que no es óbice para que, a la vez, sea también cada vez más universal). Según esto se pueden distinguir cuatro principios de individuación: a) el "yo puntural", b) el organismo biológico, c) el medio sociocultural, d) la acción libre.

Así pues, para averiguar qué es y como se constituye el sujeto humano se trata de seguirlo en esos cuatro momentos o fases, lo cual presenta la dificultad de que tal análisis hay que hacerlo sobre el portaobjetos del microscopio que es el intelecto, la conciencia intelectual, en la cual, como ya hemos dicho, el yo no comparece o a la cual no se deja traer.

a) El "yo puntual" como principio de individuación

Aunque no siempre resulta posible ni facil elevar la metáfora a concepto, que es como Hegel define metafóricamente la filosofía en cuanto que tránsito de la imagen (la apariencia) a la idea (lo inteligible y lo real), a lo largo de la historia del pensamiento los filósofos han intentado formular un concepto del "yo puntual", y a eso responde precisamente la noción de *hypokeimenon*.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha repetido de muchas maneras que la materia es el principio de individuación. Desde Aristóteles, a quien se debe esta primera fórmula, hasta Schopenhauer, que la expresa diciendo que el espacio y el tiempo son los principios de individuación[22]. Por otra parte, también se ha dicho que el sujeto es individual desde el principio, lo cual es sostenido por quienes han abordado el problema desde el punto de vista de la acción, y con una insistencia muy viva por el personalismo del siglo XX[23].

Como puede advertirse, se trata nuevamente de la disyuntiva que surge al considerar el yo desde el intelecto o desde la voluntad. Y ahora aparece ya una explicación de las dificultades de elevar la metáfora a concepto: la metáfora es imaginativa, y por eso muy rica en significados, y también por eso mismo, imprecisa. El concepto tiene que ser preciso, muy determinado significativamente (sobre todo si es un concepto científico, o filosófico), y por eso, cuando se eleva

22. La fórmula de Aristóteles se encuentra en los libros VIII y IX de la *Metafísica*; la de Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación*, libro I.

23. Cfr. M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, y E. Mounier, *Manifiesto en favor del personalismo*.

para alcanzar la precisión, lo hace de modo unidireccional y entonces lo que gana en precisión puede perderlo en riqueza significativa (esa es la ventaja y el inconveniente de algunas formalizaciones).

Decir que el yo es como un punto es describirlo con una metáfora espacial, pero se dijo antes que se trataba de la metáfora más común. Puede pensarse que es la más común porque es la más adecuada o la más verdadera, y que la imaginación es mucho más certera que engañosa.

El punto es la representación espacial de la negación del espacio. El punto está en el espacio, pero no es espacial, y por eso Leibniz decía que una línea no puede ser una serie de puntos, proque por muchos elementos inespaciales que se sumen nunca se obtiene espacio.

Apurando un poco más en precisión podría decirse que un punto tampoco *está en* el espacio, puesto que no puede hablarse propiamente de espacio en función de un punto sólo. Para que pudiera hablarse de espacio tendría que haber al menos dos puntos, pero aún esto tampoco basta: haría falta que hubiese dos puntos *a la vez*, pues si no se diesen a la vez no podrían referirse el uno al otro; o bien haría falta que el punto único se estirarse, de manera que sin perder su puntualidad inicial generase una recta. Estirarse es dejar la puntualidad inicial donde estaba y salir de ella, pues si la llevara consigo no se trataría de un estirarse sino de un desplazamiento, que además no podría ser advertido de ninguna manera puesto que no habría referentes respecto de los cuales desplazarse.

Así pues, respecto de un punto solo no hay espacio, sino que lo hay respecto de dos *a la vez* o respecto del estirarse del punto solo. Desde esta perspectiva, el espacio resulta de o se constituye por el tiempo, y que haya tiempo aquí quiere decir que al punto le pase algo o que haga algo.

Si lo que el punto hace es estirarse, entonces hay un movimiento real, hay espacio real, tiempo real y una línea real. Esa línea real se puede definir como una substancia, como algo que es en sí: el *sí mismo* de la recta es el punto, pues la recta existe como el estirarse del punto sin que la puntualidad inicial quede abolida, pues si se aboliese la recta se convertiría inmediatamente en un punto. Es decir, el número 4 existe porque se repite el 1 cuatro veces sin que se pierda ninguna de sus repeticiones, pero si se perdiera el primer uno se perderían sus repeticiones y el 4 no existiría o se convertiría inmediatamente en 1. Desde esta perspectiva el 4 se puede definir como una substancia, como algo que es en sí: el *sí mismo* del 4 es el 1, de tal manera que sin 1 no habría 4 y quizá ningún otro número. También se ha discutido mucho en la filosofía de la aritmética si el 1 es o no es un número, pero ahora no hace falta entrar en ese problema[24].

La cuestión que aquí interesa es la de saber si aquello por lo que hay espacio es ya a su vez espacio, si aquello por lo que hay tiempo es ya a su vez tiempo,

24. En la filosofía de la matemática Aristóteles y Hegel consideran que el 1 no es un número, Frege más bien se inclina a lo contrario y Peano sostiene que el cero es un número. Por supuesto, el número no aparece con las mismas características desde una perspectiva genética como la de Aristóteles y Hegel, que desde una perspectiva funcional o estructural como es la de Frege y Peano, y no siempre es posible reducir a unidad la pluralidad de perspectivas. Cfr. Hegel, *Enciclopedia...*, parágrafos 99-114; G. Frege, *Los fundamentos de la aritmética*, parágrafos 29-54.

si aquello por lo que hay movimiento es ya a su vez movimiento, si aquello por lo que hay organismo es ya a su vez organismo y si aquello por lo que hay persona es ya a su vez persona.

Esta cuestión es pertinente en relación con el problema del origen del universo y, en general, con cualquier problema de origen tanto si se trata del de los compuestos químicos como de los organismos vivientes o de los seres humanos en tanto que individuos (el problema de su origen en tanto que especie, aunque no es ajeno a éste no es estrictamente el mismo).

Pues bien, si llamamos punto 1 a aquello por lo cual cualquier organismo viviente existe *en sí* y *para sí*, ya sea una bacteria o un hombre, podemos decir que en su punto de partida todos los 1 de la misma especie son indiscernibles, y que lo que los hace diferentes es el desarrollo de la partida, por lo cual a esa misma partida se le puede llamar proceso de individuación.

Ahora bien, si se trata de individuación, se tratará de la individuación de algo y no de nada, pues si se trata de nada nada hay que individuar ni hay individuación. ¿Qué puede querer decir proceso de individuación de nada? Pero si se trata de la individuación de algo, aunque sea un punto o un 1, ese algo ya es individual y es además lo que permite establecer la identidad de lo que se está individuando.

Si volvemos otra vez a la teoría de juegos puede decirse que ese punto o ese 1 es el jugador (*hypokeimenon, suppositum*) y que la partida es el proceso de individuación. A su vez en la partida se pueden distinguir las reglas del juego por una parte, que pueden ser muy diversas según se trate de las reglas para constituir una bacteria o un hombre, y que se corresponden con las nociones filosóficas de naturaleza, esencia, causa formal, etc., según la perspectiva en que se consideren. Por otra parte se pueden distinguir las fichas, piezas o elementos con los que se juega, que también pueden ser muy diversas en función de las reglas del juego, y que se corresponden con la noción filosófica de causa material. En tercer lugar se pueden distinguir las jugadas que lleve a cabo el jugador según las estrategias que puede adoptar en función de las fichas que tenga y de las reglas del juego, y que se corresponden con las nociones filosóficas de autorrealización o autoeficiencia. En cuarto lugar, por último, cabe distinguir lo que el jugador ha ganado y que le faculta para nuevas jugadas y estrategias, y que se corresponde con las nociones filosóficas de *entelécheia*, causa final, etc., según en qué perspectiva se considere.

Pues bien, el proceso embriológico es una partida de esas características, el de socialización también y el de llegar a ser plenamente sí mismo también. En todas esas partidas puede decirse que el jugador es siempre *el mismo*, pero no es siempre *lo mismo*, que el jugador es individual desde que empieza la primera partida y que se va individuando cada vez más y universalizando cada vez más a medida que avanza en el juego.

Por supuesto, el jugador no existe como tal más que en virtud del juego, es decir, si hay reglas del juego, si tiene fichas y si juega (si no pasa sistemáticamente), y además jugando se determina y se realiza cada vez más, pero es un abuso reduccionista decir que el jugador no tiene ninguan realidad en sí y no

existe en sí. Porque si puede sostenerse que sin juego no hay jugador, por el mismo título puede sostenerse que sin jugadores no hay juego, y esto vale también para una bacteria.

Por supuesto, el jugador bacteria no es del mismo tipo que el jugador estrella de mar, el jugador perro o el jugador hombre, porque los juegos son en cada caso diferentes. Correlativamente, ser eliminado del juego y perder la partida (morir) no significa lo mismo en todos los casos, pues mientras más individual es el jugador puede decirse que muere más[25].

Desde esta perspectiva, inmortalidad significa que cuando la partida ha terminado el jugador sigue existiendo aunque no juegue. Y si se dice que el jugador del juego "ser hombre", el "yo puntual", es lo que es inmortal en el hombre, entonces hay que decir que el jugador es inmortal tanto si causa baja en el juego a las dos semanas del proceso embriológico o a los tres meses del proceso de socialización, como si causa baja a los noventa años de edad. Por supuesto, nos resulta facil hacernos una idea de lo que significa inmortalidad para un hombre de noventa años, y quizá también para un niño de dos meses, mientras que no nos resulta facil imaginarlo para un embrión de dos semanas, pero si la inmortalidad se predica de y es posible en virtud de la individualidad e identidad del "yo puntual", esa parece ser la conclusión más adecuada[26].

b) El organismo biológico como principio de individuación

La mayoría de los filósofos se niegan a admitir que el alma humana o el yo de cada hombre preexista a su organismo biológico, y entre los que sostienen que el alma o el yo de cada hombre es directamente creado por Dios la mayoría sostiene que esa creación está en concurrencia simultanea con la unión sexual, con la fecundación. Es decir, el jugador no existe antes del juego, pero el juego sí existe antes del jugador, y el jugador empieza a jugar y a existir a la vez, a partir del momento en que le dan fichas y las baraja.

Aquí las fichas son la dotación genética, y quien se las da al nuevo jugador es alguién que ya estaba jugando anteriormente y que se encontraba en la última fase de la partida (la de ser plenamente sí mismo), es decir, quien se las da es quien ya había ganado bastante en las fases anteriores de la partida, los progenitores, por lo cual resulta adecuado llamarle a eso herencia.

La situación es prácticamente la misma tanto si se trata del primer hombre de la especie humana como si se trata de cualquier individuo de la especie. La diferencia está en que si se trata del primero de la especie tiene que barajar las fichas un poco más, de forma que aparezcan algunas combinaciones nuevas en virtud de las cuales resulte un juego nuevo con unas reglas (naturaleza) nuevas.

Si desde el punto de vista de la bioquímica no hay diferencias entre los cromosomas del hombre y los de su especie más próxima, ya sea el *homo erectus*,

---

25. Cfr. J. Vicente, *La muerte como acción vital*, Revista de Medicina Univ. Navarra, vol. 30, 3, 1986.
26. Con todo, Solecki, *op. cit.*, sostiene que uno de los sepulcros de los neanderthalensis de Shanidar es el de un feto.

el *homo habilis* o el *australopithecus*, entonces la diferencia no viene dada por las fichas sino por las reglas y por el jugador. En cualuqier caso, lo que no cabe decir es que la dotación genética del hombre —las fichas— no sea de naturaleza bioquímica, ni que las reglas del juego por las que se constituye el organismo a partir de esos materiales no sea de naturaleza embriológica. Sí cabe decir que la embriología humana no es *la misma* que la de su especie más próxima, y también que el jugador "hombre" no es una ficha ni una regla del juego por el que se constituye el organismo, sino, precisamente, el jugador.

No es necesario desarrollar de nuevo el tema de la antropogénesis ni el de la psique. Pero como se han utilizado los términos "alma" y "yo" casi como sinónimos, es preciso recordar lo que en su momento se dijo sobre la psique para distinguirlos con precisión.

Se dijo entonces que la psique es principio intrínseco de unidad y de actividad autoorganizativa del viviente, y se caracterizó como causa formal, como actividad formalizadora en copertenencia intrínseca con los elementos materiales (las fichas). Pues bien, el "yo" es el jugador, la psique o el "alma" es el jugar según las estrategias que las reglas y las fichas permiten y también las reglas mismas en tanto que vigentes, y el organismo es lo que resulta si el jugador juega bien y gana la partida.

Desde esta perspectiva, con las categorías que resultan del análisis del juego, se puede entender bien que el jugador, las reglas, las fichas, las estrategias y jugadas y, finalmente, lo ganado, sean diferentes realmente y que, no obstante eso, no pueda existir ningún factor sin los demás. Y este esquema vale para todos los procesos embriológicos, incluído el humano. La única diferencia que cabe admitir a favor del humano es que, una vez que el jugador ha empezado a jugar —a existir—, el jugador puede seguir existiendo aunque sea eliminado, es decir, aunque ni siquiera llegue a constituir el organismo.

Por supuesto, esto último es difícil de imaginar, pero ahora no interesa ese problema. Lo que interesa es cómo y desde donde juega el jugador en esta primera fase de la partida.

Cómo y desde dónde juega en la tercera fase de la partida, en la que gana o pierde ser plenamente sí mismo, es lo que hemos venido estudiando hasta ahora, pues es el tema central de la antropología filosófica. Cómo y desde dónde juega en la segunda fase, en la que, a partir del nacimiento, gana o pierde el desarrollo completo de sus capacidades humanas, es algo de lo que también nos hemos ocupado al analizar la articulación de las instancias operativas, lo cual, aunque es el tema central de la psicología evolutiva, también lo es de la antropología filosófica desde su específica perspectiva.

Pues bien, a la antropología filosófica le interesa quién y cómo es el sujeto del proceso embriológico y del proceso evolutivo, y no por invadir ilícitamente el campo de la embriología ni el de la psicología evolutiva (pues a estas ciencias no les interesa ese quién y ese cómo de la misma manera que le interesa a la filosofía), sino para saber si ese sujeto es siemrpe *el mismo* aunque no sea siempre *lo mismo*, y para saber —en la medida de lo posible— cómo es lo primero y cómo no es lo segundo.

Si admitimos que el jugador o el sujeto del proceso embriológico es el "yo puntual", podemos decir que su modo de jugar es como el del que juega varios

miles de millones de simultaneas, y si preguntásemos que desde dónde juega o controla habría que responder que no lo sabemos, pero que es seguro que no controla desde el cerebro.

El sexo y el cerebro son las dos grandes claves de la combinación de fichas; el sexo lo es de la primera fase de la partida y el cerebro de la segunda, y aunque se puede decir que en la segunda el jugador controla desde o mediante el cerebro (aunque no *esté en* el cerebro ni se identifique con él), no se puede decir que en la primera controle desde el sexo.

El jugador o el sujeto (*hypokeimenon*) del proceso embriológico no parece por el momento que tenga un puesto de control. Aristóteles le ajudicó como centro de control el corazón porque en el proceso embriológico que él estudió más —el de los pollos— observó que el corazón era el primer órgano que se constituía diferenciadamene. No pocos filósofos medievales sostuvieron, siguiendo a Aristóteles, que el centro del organismo en cuanto a su *ser uno* correspondía al corazón, aunque muchos otros, siguiendo a Alcmeón de Crotona, sostuvieron que correspondía al cerebro[27].

Ciertamente en muchas culturas el corazón se considera el centro y la fuente de la fuerza y de la vida del sujeto viviente, y también en muchas culturas —entre ellas la nuestra— el gesto con el que se acompaña y enfantiza la expresión verbal del propio yo es llevar el puño, los dedos o el índice al corazón o al centro del pecho, mientras que se lleva a la frente o a las sienes para indicar pensamiento, reflexión, etc., pero en el estado actual de la embriología y la fisiología no parece que haya base alguna para tal proceder ni para asignar centro de control alguno al proceso embriológico. Es verdad que pocas cosas se consideran más personales que el sexo y el corazón (unanimemente en todas las culturas), pero este punto de vista de la interioridad subjetiva no sirve de mucha ayuda en el plano de la exterioridad objetiva, único en el que puede desarrollarse la embriología.

El proceso embriológico es como un juego de varios miles de millones de simultaneas en el cual, mediante una inimaginable división del trabajo y "transmisión de la información", se produce un asombroso incremento del orden hasta la constitución del organismo completo. Dicho incremento del orden es asombroso porque en los sistemas inanimados lo que se da es una pérdida del orden, es decir, lo que se llama un incremento promedio de entropía, mientras que en los sistemas vivos tiene lugar precisamente eso que se define como imposible en el mundo físico, a saber, la obtención de una energía superior a partir de estados más degradados de energía[28].

Esto es lo que en los primeros capítulos llamamos energía psíquica o inmaterial, y que se definió como la propia de los procesos de velocidad infinita y tiempo cero, es decir, como la propia de aquellos procesos que no tienen sentido físico porque no son físicos, sino psíquicos.

---

27 Cfr. M C. Martınez Sendra, *La psıcopatología de Santo Tomás de Aquıno*, tesis doctoral, Unıversıdad de Navarra, Pamplona, 1986. Cfr. K. Popper y J Eccles, *El yo y su cerebro*, cit., cap. E 3.

28. En el proceso embriológico más bien cabe hablar de "centrismo", "polıcentrısmo" y "acentrısmo". Cfr. E. Morin, *El método II. La vida de la vıda*, cit., parte tercera.

Pues bien, si el "yo puntual" no es una realidad física pero juega con realidades físicas y se constituye un organismo *para sí*, entonces puede decirse que la materia es principio de *auto*individuación, y que el sujeto no es *lo mismo* cuando empieza a constituirse su organismo que cuando tiene el cuerpo completo, cuando nace.

Cuando nace, cada jugador se distingue de los demás por su cuerpo. Y en este sentido es en el que se dice que las almas se diferencian unas de otras (en los individuos de la misma especie) por los cuerpos, que se sabe que un individuo tiene alma *porque* tiene cuerpo (que sabe las reglas del juego y ha jugado bien *porque* ha ganado), que un hombre es su cuerpo, y que, precisamente por eso, cuando muere le sucede efectivamente algo grave, algo que afecta intrínsecamente a la identidad consigo mismo que ha ganado.

Efectivamente la proposición "el yo es el yo" o "el hombre es el hombre" enuncia una identidad real, pero la proposición "el hombre es organismo viviente" expresa una inidentidad real, y, por eso mismo, una identidad en proceso de realización.

Ahora bien, esa identidad no ha terminado de realizarse por el hecho de nacer; todavía en la identidad real originaria hay mucha inidentidad, o sea, todavía le falta mucha identidad que realizar, y eso incluso en el orden biológico aunque ya haya nacido. Pero esa segunda fase de la autorrealización no puede llevarse a cabo sin el concurso de los demás sujetos plenamente constituidos como tales.

Con el nacimiento está ya bastante configurado el sistema nervioso, el sistema endocrino, el temperamento y el tipo constitucional o tipo psicológico[29] lo que constituye ciertamente una determinación, pero no una determinación rígida, sino un conjunto de condicionamientos que es *eo ipso* un sistema de posibilidades, cuya actuación y ulterior determinación en un sentido u otro depende del juego de la segunda fase.

c) La cultura como principio de individuación. Cultura y personalidad. La síntesis pasiva.

La polémica sobre el predominio de la herencia o del medio, lo biológico o lo cultural, no afecta sólo al sujeto a partir del momento de su nacimiento, sino a partir del momento en que comienza el proceso embriológico.

En efecto, la programación genética despliega una u otra estrategia según cuales sean las características del medio en el cual se desarrolla. Para un subsistema del organismo el organismo completo en cada fase de su desarrollo es un medio del que recibe mensajes y con arreglo al cual se configura. Pero además, el líquido amniótico es un medio para el embrión, y un medio cuyas características vienen en parte condicionadas por factores culturales como son el tipo de dieta, el régimen de vida sedentaria o nómada, etc. Ya al estudiar la antropogénesis se aludió a estos factores y a algunos otros.

---

29. Sobre la relación entre sistema nervioso, sistema endocrino y temperamento, cfr. J.L. Pinillos, *Principios de psicología*, cit. caps. 2, 7 y 8; Popper y Eccles, *op. cit.*, caps. E 5 y E 6. Sobre los tipos psicológicos, las obras más clásicas son las de R. Le Senne, *Tratado de caracterología*, y la de E. Kretschmer, *Constitución y Carácter*.

El proceso de maduración biológica del hombre no acaba ni mucho menos con el nacimiento porque para que se produzca una maduración biológica *humana* hace falta un período prolongado en el que los factores culturales entren en concurrencia con los procesos biológicos. Por eso el ser humano es entre todos los vivientes el que tiene una infancia más prolongada, extremadamente prolongada.

No parece que haya habido nunca, ni que pueda haber, un estado de naturaleza pura para el hombre. Después de analizar la tesis rousseaunianas del estado de naturaleza, Hegel concluye que eso en el hombre no es otra cosa que el estado de mera animalidad, y, efectivamente, los estudios sobre los "niños salvajes" a los que aludimos en su momento, le dan la razón a Hegel. En el hombre lo biológico se continúa y se completa naturalmente en lo cultural, sin lo cual ni siquiera se puede hablar de organismo biológico completo puesto que sin la cultura el hombre es —como, entre otros muchos, Gehlen ha puesto de manifiesto— un ser biológicamente inviable[30].

El proceso embriológico tiene cierta correspondencia, en el orden de la ontogénesis, con lo que se llamó proceso de hominización en el orden de la filogénesis, y el proceso de socialización o enculturación con el de humanización. Y aunque puede decirse que el primero es de índole biológica y el segundo de índole biológico-cultural, no puede decirse que el primero es más *natural* que el segundo, que "hominizarse" es más natural que "humanizarse".

Pues bien, el proceso de humanización (pasar de ser *caput* a ser *persona*) es lo que Hegel denominó formación (*Bildung*), formación de la personalidad, y lo caracterizó como el que se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres y las instituciones, lo cual significa una universalización del individuo porque le hace participar en los valores espirituales, universales —es decir, *humanos*— de la colectividad en la que nace[31].

A partir de los estudios empíricos y de la categorización de los factores de este proceso realizada por M. Herskovits en el ámbito de la antropología sociocultural, se denominó proceso de *enculturación*. A su vez, en el campo de la sociología positiva, se denominó proceso de *socialización primaria*, mientras que se reservó el nombre de *socialización secundaria* para lo que ahora llamamos formación profesional o formación especializada, definiéndose también el resultado del primer proceso como "primera individualidad" y el del segundo como "segunda individualidad"[32].

Si el "yo puntual", aunque individual, es indeterminado y se autodetermina constituyéndose un organismo para sí desde no sabemos qué centro de control, individualizándose corporalmente, todavía ese organismo individual está altamente indeterminado. Tal indeterminación la llamamos en su momento *racionalidad del cuerpo* y la atribuimos a que el "yo puntual" es radicalmente intelectivo-volitivo, es decir, espiritual, humano.

---

30. A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.
31. Cfr. Hegel, *Gymnasialrede*, cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, cit. pp. 404 ss.
32. Estas categorías y definicones se fijaron a partir de las obras de P.A. Sorokin, *Sociedad, cultura y personalidad*, de 1947, y de M. Herskovits, *El hombre y sus obras* de 1948. Los términos "primera" y "segunda individualidad" provienen de la obra de V. Sclottmann, *Primäre und Sekundäre Individualität*, de 1968.

El organismo constituído está individualizado, determinado, por la herencia en varios niveles. La dotación genética es el legado de unos progenitores, por lo que todos los individuos que participan de él tienen un "aire de familia" y constituyen efectivamente una familia; a su vez, la familia tiene la dotación genética de una estirpe (o de varias); la estirpe tiene la de una raza (o varias), y la raza tiene la de la especie. La especie puede ser un concepto puramente biológico, pero la raza, la estirpe y la familia, no, sino que son también conceptos (y realidades) socioculturales, con una gran cantidad de información extrasomática acumulada y transmitida también extrasomáticamente (tradición).

La herencia familiar (genética) es la última determinación biológica del organismo, y a partir de ahí empieza la segunda fase del proceso de individuación mediante la herencia familiar no genética, o sea, extrasomática o cultural.

Ahora se puede decir que el jugador tiene como centro de control el cerebro, pero en el proceso evolutivo los elementos y factores del juego no son *los mismos*.

El jugador es el "yo puntual" autodeterminado y autorrealizado como psiquismo. Las reglas del juego, que pueden ser muy diversas según se trate de constituir un español de clase media, un samuray o un bosquimano, son la funcionalidad de las instituciones y costumbres en concurrencia con la funcionalidad del psiquismo. Las fichas, piezas o elementos con los que se juega son los contenidos concretos que pasan del psiquismo al medio y del medio al psiquismo. En tercer lugar las jugadas realizadas según una u otra estrategia son las acciones ejecutadas por el niño, por sus familiares (tanto de la familia nuclear como de la familia extensa), educadores, conciudadanos y compatriotas en general. En cuarto lugar, por último, lo que el jugador, o mejor dicho ahora, los jugadores, ganan, y que les faculta para nuevas jugadas y estrategias, es la formación de la personalidad del jugador, es decir, su formación como español de clase media, etc.

Por supuesto, los jugadores pueden perder la partida (desviación social, deformación, etc.), pero si la ganan el resultado es una personalidad integrada que a su vez se integra en una familia y una sociedad, de lo que resulta una mejor integración de la familia y de la sociedad misma. Y también aquí, aunque se diferencian realmente cada uno de los factores y elementos del juego, ninguno de ellos puede existir sin los demás.

Ahora el jugador, aunque sea el mismo que en la primera fase, el mismo que inició la segunda fase, al terminarla no es *lo mismo*. Al terminarla está en pleno uso de sus facultades humanas, tiene la mente y el psiquismo "amueblados", como decía Locke, se ha efectuado lo que en el capítulo XIV denominamos, con expresión de Husserl, *síntesis pasiva*, es una persona que tiene ya una personalidad, que es "alguien" para sí y para los demás en un ambito social, el ámbito de la exterioridad subjetiva.

Al terminar esta segunda fase el hombre ya es un *Dasein*, un *ser-ahí* plenamente determinado, un *hoc aliquid*; su temperamento se ha modulado según un cierto carácter, vislumbra los cauces, valores, modelos y arquetipos para la realización del proyecto existencial, y puede resolverse a ser sí mismo plenamente desde su libertad fundamental, puede jugarse su vida, su existencia, en un sentido o en otro.

El amueblado y decorado de su mente y de su psique constituye lo que en el campo de la antropología sociocultural se ha llamado configuración cultural (R. Benedict, 1934), personalidad de base (A. Kardiner, 1939) o mapa cognitivo (J. Whiting, 1953 y A.F. Wallace, 1960)[33].

Aunque en este proceso es donde se han centrado los debates sobre la preponderancia de lo natural o de lo cultural, o, mejor dicho, de lo biológico o lo cultural, hay que decir que la noción de *naturaleza* corresponde por igual a los dos términos del binomio, puesto que tan natural es para el hombre su ser psíquico como su ser social, tener un determinado temperamento como pertenecer a un determinado grupo social y hablar un determinado lenguaje.

Ningún temperamento concreto ni ninguna lengua concreta son los naturales, pero sí son naturales el temperamento y el lenguaje. Buena parte de las polémicas en torno al concepto de naturaleza derivan de que tal concepto se ha elaborado en abstracto y según la metodología del tipo ideal a lo largo de la historia de la filosofía, y a que los filósofos no habían aplicado al concepto de naturaleza la noción de "intervalo de variación" que los biólogos aplican al concepto de especie. Por eso tuvieron que aceptar la acusación de etnocentrismo por parte de la antropología cultural, y esta tuvo que apelar a su vez a conceptos filosóficos para sortear el relativismo cultural después de haber puesto de relieve el intervalo de variación propio de la naturaleza humana[34].

En términos generales y abstractos puede decirse que es más dificil cambiar de temperamento que de grupo social o de lenguaje, pero, en concreto, la dificultad depende del momento del proceso en el que se intente el cambio, y, por otra parte, que una determinación sea más difícil de cambiar no quiere decir que sea más natural, o, al menos, esa tesis no es inmediatamente evidente.

Al terminar esta segunda fase la identidad personal está dada en términos de autoconciencia, pero esa autoconciencia está mediada por el sistema sociocultural. Ahora el "yo puntual", el organismo biológico y el psiquismo están dados en la conciencia vital; el sujeto sabe que es un yo, un cuerpo, un repertorio de capacidades y posibilidaes físicas y psíquicas, y también sabe quién es en cuanto a cualidades, capacidades y posibilidades culturales (económicas, profesionales, políticas, religiosas, morales, etc.). Esto constituye su identidad personal porque constituye lo que realmente *es*.

Que la identidad personal aparezca ahora en la autoconciencia y que la autoconciencia esté mediada por la sociedad significa que sin la sociedad el sujeto no sabría que *es* todo eso porque no lo sería en modo alguno. La mayoría de los antropólogos y sociólogos sostienen que los factores determinantes de esta mediación son la religión y el lenguaje, que son los que definen qué es y cómo es lo realmente real[35].

---

33. Cfr. R. Benedict, *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967; A. Kardiner, *El individuo y su sociedad*, F.C.E., México, 1945; R. Linton, *Estudio del hombre*, F.C.E., México, 1942; Whiting y Child, *Child Training and Personality*, Yale University Press, New Haven, 1953, A.F Wallace, *Culture and Personality*, Random House, New York, 2.ª ed. 1970.
34. Para una visión del problema del etnocentrismo y del relativismo cultural en relación con la filosofía, cfr J. Choza, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, cit.
35. Cfr Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979. Cfr. C. Geertz, *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols*, en *The interpretation of Cultures*, cit.

Por otra parte, la inmortalidad aparece ahora no ya como algo facilmente imaginable, sino como algo espontaneamente creído que da lugar a una práctica universal, que se encuentra en todas las culturas desde las más remotas, a saber, los enterramientos.

Qué es lo que puede ser o lo que es inmortal en el hombre, de entre todos los factores que hemos visto que integran su ser, es una cuestión ardua desde el punto de vista filosófico, y quizá esa dificultad tiene su reflejo en la diversidad de modos de concebir la inmortalidad en las diversas culturas. Pero generalmente la inmortalidad es concebida en función de la identidad personal que correspondía al sujeto en el momento de morir, es decir, se concibe al sujeto como manteniendo en la otra vida —de un modo u otro— las características biológicas, culturales y personales que adquirió en esta, y además generalmente se concibe que el tipo de existencia que le corresponde en la otra vida guarda relación directa con el tipo de existencia que desplegó en esta. Es el tema de la conexión entre moral y religión, o, más bien, un aspecto de este tema, el del premio o el castigo que corresponde en la eternidad según el tipo de existencia temporal del sujeto[36].

d) La acción libre como principio de individuación. Realización y crisis de la identidad personal

Una vez que el sujeto está completamente constituído, es decir, cuando el proceso embriológico y el proceso de enculturación o socialización (primaria) han dado como resultado la maduración y el uso de las capacidades específicamente humanas, entonces puede hablarse de "hombre" en el sentido pleno del término, es decir, de un ser libre y responsble, o lo que es lo mismo, de un ser que se posee en el origen y se posee en el futuro, de un animal que puede prometer o que es fin para sí mismo.

Como es natural, que el sujeto esté ahora plenamente constituído quiere decir que antes no lo estaba, pero no que antes no existiera en modo alguno como sujeto. Algo puede quedar completamente constituído si previamente existe como algo, y aunque en el inicio mismo de su constitución resulte de la concurrencia de varios factores, si esa constitución no está completa en el mismo inicio sino que depende de desarrollos ulteriores, entonces cabe decir que el sujeto llega a estar completamente constituído existiendo desde el principio como "yo puntual".

Es decir, en la primera fase el "yo puntual" es un sujeto computante; en la segunda, un sujeto que además imagina y desea, y, en la tercera, un sujeto que además piensa y quiere, un sujeto autoconsciente.

Pero ahora las categorías del juego tienen otro contenido. El jugador es el mismo sujeto de las anteriores (puesto que no es *otro*) pero no es lo mismo, no es de la misma manera porque ahora tiene una autoconciencia y unas capacidades que antes no tenía.

---

36. Sobre las concepciones de la muerte y la inmortalidad en las diversas fases de la cultura occidental, cfr. Ph. Aries, *La muerte en Occidente*, Argos, Barcelona, 1982.

Las reglas del juego son las reglas de la poíesis (de la transformación de las realidades físicas, que van desde la técnica más elemental a la más compleja) y las reglas de la praxis (de la transformación de la propia humanidad, que van desde los usos sociales pasando por el derecho y la moral hasta la religión).

Las fichas, piezas o elementos con los que se juega son ahora las realidades del mundo físico y las del mundo sociocultural (el saber objetivado).

Las jugadas que el jugador efectúa son ahora sus acciones libres, y las estrategias con arreglo a las cuales las efectúa son las posibilidades en concreto que, de entre las que ofrecen las reglas y las fichas, el jugador tiene en el plano de su conciencia.

Lo que el jugador gana o pierde, o los jugadores, es su existencia y también —en mayor o menor medida— la de los demás. Y en cuanto que la existencia tiene la estructura de un ser-en-el-mundo (natural-cultural), un ser-con (las demás subjetividades) y un ser-para (la muerte-eternidad)[37], lo que los jugadores se juegan con su existencia es su país, su historia, su futuro y su eternidad.

A partir de lo que se llama proceso de socialización secundaria, es decir, a partir del momento en que el sujeto se resuelve a ser sí mismo en un sentido o en otro, la realización de la propia identidad corre por cuenta de la acción libre y su centro de control es la conciencia, y el hecho de que se posea en el origen desde su principio más radical, el hecho de que su radicalidad intelectiva sea coprincipial con su radicalidd orgánica, y que se puso de manifiesto en la segunda fase al emerger la autoconciencia, se pone de manifiesto ahora en el hecho de que puede hacerse cargo intelectivamente (es decir, científicamente) del proceso embriológico y del proceso evolutivo y asumirlos también en el centro de control de la tercera fase del proceso que es la autoconciencia.

Y ahora se pone de manifiesto que la ciencia tiene también como fundamento la libertad, la reflexividad, el poseerse en el origen.

Desde luego el ser plenamente sí mismo, la realización de la propia identidad, tiene lugar fundamentalmente durante el proceso de socialización secundaria, es decir, durante el período de adolescencia y juventud, porque entonces es cuando se prefigura y consolida el proyecto existencial, y entonces es cuando tienen lugar la mayoría de las crisis de identidad, en función de los valores políticos, morales y religiosos, y de los acontecimientos familiares, sentimentales y profesionales, pero también entonces pueden producirse cambios que afecten a nivel de proceso embriológico y evolutivo.

Por supuesto, si el proceso embriológico y el evolutivo no son congruentes en sí y recíprocamente, entonces la identidad que se persigue en la tercera fase puede resultar más difícil de conseguir: es el tema de todas las llamadas desviaciones sociales y afecciones psicopatológicas que se manifiestan en la adolescencia y en la juventud, y de las que se dice que tienen base en malformaciones congénitas o en traumas de la primera o segunda infancia. Antes se dijo que aunque es más facil cambiar de lengua que de temperamento también la dificultad depende del momento en que se intente el cambio.

---

37. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafos 25, 26 y 27. La eternidad no está tematizada en los análisis de Heidegger; está en los de Kierkegaard y Nietzsche

A un sujeto se le puede cambiar de grupo de socialización en mitad del proceso evolutivo, y modular su temperamento extrovertido, por ejemplo, con arreglo a una personalidad de base más bien introvertida, y así lo que hubiera sido un italiano extrovertido puede resultar un chico extrovertido, lo que probablemente significa un grado menos o un tipo distinto de extroversión.

Este tipo de cambio puede producirse con normalidad, pero otras veces un cambio cultural de cierta envergadura, que suponga choque entre dos estructuras lingüísticas, dos sistemas alimenticios, dos códigos morales, etc. muy heterogéneos pueden ocasionar trastornos de la personalidad cuya gravedad oscila en función de múltiples factores como la edad del sujeto, el tipo de personalidad, el grado de heterogeneidad de las culturas, etc.[38].

Las crisis de identidad son más probables mientras menos configurada esté la autoconciencia del sujeto en el orden funcional y mientras menos congruente sea en cuanto a sus contenidos, pero también se producen aunque la configuración y la congruencia de la autoconciencia del sujeto sea la adecuada y normal, y se producen en función de lo que en el capítulo XIV, 3 se denominó experiencia de la conciencia.

Un sujeto no puede salirse de su organismo, de su carácter ni de su conciencia, pero en ellos pueden producirse cambios que le dejen algo perplejo acerca de su propia identidad (por ejemplo enfermedades, alteraciones psíquicas y crisis de valores), o bien puede producirlos él mismo.

Por lo que se refiere al plano orgánico quizá el cambio más radical que puede producirse es el de sexo. Como es obvio, el cambio de sexo no afecta al "yo puntual", al *suppositum*, pues el que cambia sigue siendo el mismo ya que en otro caso no habría cambio sino substitución. Pero después de cambiar ya no es *lo mismo* en tanto que persona en el plano de las relaciones intersubjetivas familiares, profesionales, etc. Estos cambios plantean graves problemas sociales y jurídicos, pues dejar de ser marido y padre de unos sujetos para pasar a ser madre y esposa de otros es una alteración de bastante envergadura que implica actualmente a no pocos tribunales supremos de los paises occidentales[39], pero sobre todo plantean graves problemas personales, de identidad personal.

Como el sexo es uno de los centros claves de la combinatoria de fichas del juego "ser persona humana", el control de la dotación genética desde la autoconciencia mediante la ciencia abre una gran cantidad de posibilidades en relación con la identidad personal, tanto positivas (tratamiento de malformaciones genéticas) como negativas (manipulación genética).

---

38. Todo esto pertenece al campo de la psicología y la psicopatología transcultural, cuyas aportaciones son relevantes para la antropología filosófica en cuanto que lo son para la noción de naturaleza humana y para su intervalo de variación. Para una visión de conjunto, cfr. B. Kaplan, ed., *Studying Personality cross-Culturaly*, Harper and Row, New York, 1961.

39. Este y otros puntos por los que la identidad personal puede ser alterada es de relevancia jurídica porque buena parte de las constituciones de los paises occidentales reconocen el derecho a la identidad personal como uno de los fundamentales y lo tipifican por referencia a lo que la persona cree y experimenta ser. Se trata de un reconocimiento de la persona singular más rotundo que el de la tradición iusnaturalista, más en la línea de la persona que en la de la naturaleza. cfr. J. Petit, *L'ambiguïté du Droit face au syndrome transsexuel*, en "Revue Trimestrielle de Droit Civil", LXXIV, 1976. Agradezco al profesor L. Arechederra la información y las explicaciones sobre este tema.

Por lo que se refiere al plano psicológico-cultural se pueden producir alteraciones que afectan a la identidad personal en función de los cambios de padre o madre, de mujer o de marido, de profesión, en función del éxito o del fracaso, en función del honor o de la calumnia, etc.

Y por lo que se refiere al plano de los valores también se pueden producir alteraciones que afectan a la identidad personal en función de la confirmación o el desengaño de los propios principios y creencias y en función de la sustitución de un sistema de principios y creencias por otros[40].

El problema de la identidad personal no es exactamente el mismo que el del intervalo de variación aplicable a la noción de naturaleza humana. No se trata de que haya o no haya cambios antinaturales o que traspasen los límites de lo natural, eso es otra cuestión.

El problema de la identidad personal en el plano de la autoconciencia y la libertad es el de que la propia existencia conste de una serie de segmentos discontinuos e inarticulables en una unidad más consistente que la de la mera pertenencia a esa existencia concreta. Es decir, la unidad que viene dada por lo que Kant llamaba la apercepción trascendental no basta ni para constituir el conocimiento ni para constituir la identidad personal.

No basta que los contenidos de mi conciencia estén unificados mediante el *hecho* de que esa conciencia sea una y la mía, y no basta que los segmentos de mi existencia estén unificados mediante el *hecho* de que pertenezcan al tiempo de mi vida, para que haya conocimiento y para que haya identidad personal, porque el tiempo sólo no tiene de por sí fuerza articulante o formalizadora para eso[41].

También puede ocurrir que los segmentos sean inarticulables sin que por eso se hayan traspasado los límites de lo natural. La naturaleza humana es el conjunto de reglas y fichas con las cuales se pueden jugar las diversas partidas —en particular, la tercera—, y atentando contra las cuales se pueden perder, pero que se conozcan esas reglas y se tengan esas fichas no significa que se gane la partida, que se logre ser plenamente sí mismo: eso depende de las estrategias y de las jugadas, del conocimiento y de la acción libre. Además, como las reglas y las fichas no están dadas de una vez por todas en alguna parte, sino que también hay que ir descubriéndolas, puede ocurrir y ocurre que se descubran precisamente en función de las estrategias adoptadas y de las jugadas llevadas a cabo, es decir, en función de la acción libre y estríctamente personal. Es decir,

40. Cfr. Berger y Luckmann, *op. cit.*, tercera parte, caps. 3 y 4. En los relatos de Homero y Mark Twain, Ulises y el Príncipe mendigo tienen que recurrir a mediaciones extrínsecas para demostrar ante Penélope y ante la Corte su identidad. En el drama de Pirandello citado anteriormente el protagonista no recurre a nada y renuncia por completo a su identidad.

41. Por supuesto, Kant no quiere decir que la apercepción trascendental baste, y por eso establece varias series de factores articulantes de los fenómenos a diversos niveles para dar cuenta del conocimiento. Análogamente, Heidegger tampoco quiere decir que el tiempo baste para unificar la existencia, y por eso establece los existenciarios y la autenticidad como factores articulantes. El *eros* y la autoconciencia pueden articularla en lo que se ha llamado proyecto existencial, en lo que J. Rawls (*A theory of Justice*, 1971) llama *plan de vida*, y, en general, en base a un principio formalizante, como quiera que se le llame.

la naturaleza no garantiza la realización de la identidad personal, o, si se quiere, es un requisito necesario pero no suficiente, y más bien parece ocurrir lo inverso, a saber, que la realización de la identidad personal va haciendo comparecer ese conjunto de reglas de juego que llamamos naturaleza.

Por supuesto, la realización de la identidad personal, según la articulación más unitaria que se pueda pensar, en ningún caso significa reducción a unidad idéntica de las tres fases de la partida. El "yo puntual" *es* su organismo biológico, *es* su personalidad, y *es* su existencia autoconsciente y libre, pero organismo, personalidad y autoconciencia, por muy articuladas unitariamente que estén no pueden identificarse en ningún caso, de manera que el "yo puntual" sigue siendo un sujeto computante en un plano, sujeto imaginante y deseante en otro y sujeto inteligente y volente en otro.

Y ahora ya resulta obvio que la copertenencia intrínseca entre el "yo puntual" y la conciencia no es *la misma* que hay entre el yo y el organismo, ni *la misma* que hay entre el yo y la personalidad, ni *la misma* que hay entre el yo y la existencia.

Si hubiera que decir qué es lo que más radicalmente constituye la identidad personal, habría que responder quizá que la copertenencia entre el yo y la existencia. Obviamente no hay autoconciencia ni realización existencial sin que haya habido organismo y personalidad, pero parece ser que es la unidad yo-conciencia-existencia lo que más radicalmente constituye la identidad personal.

No hay nadie que tenga experiencia de la inmortalidad para referirla y contrastarla, pero las que más se le aproximan apuntan en ese sentido.

Dejando aparte la cuestión de si esas experiencias están suficientemente contrastadas y controladas, cabe al menos consignarlas y señalar la analogía entre ellas.

Los relatos de sujetos que han "muerto" y que han vuelto a la vida después de un período de coma con EEG plano, hablan de sí mismos como yo-conciencia-existencia realizada carentes de cuerpo y sin que en ningún momento aparezca en los relatos ninguna crisis de identidad[42].

Los relatos de las experiencias de estar fuera del propio cuerpo referidas por chamanes, yoguis, y brujos de culturas contemporaneas hablan también de la unidad yo-conciencia o bien de la unidad yo-conciencia-existencia realizada, con alusiones en algunos casos a crisis de identidad transitorias[43].

En los relatos de éxtasis de los místicos se tiende a hablar del "yo puntual", al margen de la inteligencia y de la voluntad, sin que parezca que se produzcan en algún momento crisis de identidad[44].

---

42. Cfr. R.A. Moody, *Reflection on life after life*, Mockinberd Book, Covington, Georgia, 1977. El tiempo que esos pacientes estuvieron con Electro plano no excedió en ningún caso de 20 minutos.
43. Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, París, 2.ª ed. 1968; cfr , *Experiencias de la luz mística*, en *Mefistófeles y el andrógino*, Labor, Barcelona, 1984. Cfr. Carlos Castaneda, *The Eagle's Gift*, Penguin Books, Middlesex, 1982 En el relato de Castaneda se describen crisis de identidad transitorias que se superan cuando el sujeto se acostumbra a no tener cuerpo, a tener el de otro animal o a tener el propio pero sin la impenetrabilidad y otras características habituales de los cuerpos físicos.
44 Cfr. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols , Cfr. J. Maritain, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

Hay suficiente distancia en el espacio y en el tiempo, suficiente heterogeneidad, entre estos tipos de experiencias, y hay aún más analogías que las señaladas. Por eso quizá pueda decirse en base a ellas que lo que constituye más radicalmente la identidad personal sea la tríada yo-conciencia-existencia, y, en un sentido más drástico, el "yo puntual" exclusivamente[45].

Volviendo nuevamente a la realización existencial de la identidad personal, hay que ver todavía cómo se articula en ese proceso el descubrimiento de las reglas que hemos llamado naturaleza y su formulación. Eso es, cabalmente, la configuración del mundo sociocultural, la poíesis de la cultura, y una vez que se ha examinado cómo la cultura modula la personalidad, falta por análizar cómo el hombre crea la cultura.

3. POIESIS DE LA CULTURA. LAS OBJETIVACIONES DEL ESPIRITU

La cultura es la síntesis adecuada entre razón teórica y razón práctica, o sea, *poíesis*, obra de arte. Su eficiencia es el *eros*, y su motivo y fin la belleza y la utilidad.

Para orillar las sospechas de relativismo que este planteamiento pueda evocar, y para neutralizar en general la amenaza del relativismo que se puede esgrimir frente a las perspectivas "culturales", hay que señalar que el antirrelativismo no ha contribuido a evitar los inconvenientes que denuncia.

Por regla general el antirrelativismo es la actitud o la posición teórica de quienes sostienen la existencia de unos valores universales inamovibles ligados a una naturaleza humana bien definida y la posibilidad de un conocimiento claro de ambos, y que en virtud de las ventajas epistemológicas y sociológicas de estas tesis denuncian los planteamientos que no las tienen en cuenta de la misma manera[46].

Hay que decir al respecto que frecuentemente el antirrelativismo es un dogmatismo esteril que no saca de las tesis señaladas las ventajas epistemológicas y sociológicas que les asignan, sino que en ocasiones lo obstaculizan, mientras que no pocas veces de los planteamientos denunciados como relativistas surgen verificaciones concretas de dichas tesis y vigencias concretas de sus ventajas epistemológicas y sociológicas.

Dicho gráficamente, no por proclamar muy alto que existe una naturaleza humana y unos valores inamovibles y que se pueden conocer, ya por eso resulta que se conocen mejor efectivamente en concreto. Puede muy bien suceder todo lo contrario: que en nombre de esos valores se esquive la investigación de la realidad concreta o se proscriba, con lo cual no se llega a saber el modo en que esos valores vigen en las situaciones concretas y cambiantes y se pierde su universalidad. En ese caso su universalidad es simplemente postulada.

---

45. Pero el "yo puntual" de los místicos parece ser que mantiene su nombre y apellidos, como si no pudiesen desprenderse de él "predicados" que pertenecen a la existencia.

46. Cfr. C. Geertz, *Anti Anti-Relativism*, en "American Anthropologist", vol. 86-2, june 1984.

Si se quiere hacer una teoría general de la acción para dar cuenta de la realidad sociocultural y se establecen como sus principios básicos la noción metafísica de fin último y la noción ética de deber, entonces la teoría resultante en confrontación con la realidad sociocultural llevaría a concluir que la realidad sociocultural no es como debería ser o que es imposible. Caben otras dos posibilidades: concluir que la noción metafísica de fín último y la noción ética de deber carecen de entidad o de referentes reales, y concluir que la teoría en cuestión está deficientemente elaborada. De las cuatro conclusiones esta última parece a primera vista la más plausible[47].

Pues bien, precisamente por eso, para dar cuenta de la realidad sociocultural como resultante de la acción humana, no se parte aquí de nociones metafísicas ni éticas, sino de nociones antropológicas, porque no se pretende saber cómo debería ser esa realidad sino cómo es. Cuando lo primero impide lo segundo, la ética y la metafísica inducen a un dogmatismo esterilizante. Cuando lo segundo impide lo primero, se está en el relativismo, y si no lo impide, no, aunque inicialmente despierte esa sospecha.

Decir que la cultura es la síntesis adecuada de la razón teórica y la razón práctica y que, consiguientemente, es *poíesis*, obra de arte, es una escueta descripción del acontecer real. Para advertirlo es preciso traer de nuevo a colación lo dicho en capítulos anteriores sobre la imaginación y el proceso perceptivo, la dinámica tendencial y la dinámica afectiva humanas, la emergencia de la objetividad (cap. XII, 3), la función simbólica y el lenguaje (cap. XIII, 1 y 3), los niveles del inconsciente y la experiencia de la conciencia (cap. XIV, 2 b) y 3 c)), el *eros* como espontaneidad y como elección (cap. XV, 2), y sobre la libertad psicológica y el determinismo (cap. XVI, 2).

Si definir al hombre como ser actuante es adecuado, y al estudiarlo como tal aparecen las instancias operativas y las funciones que han sido consignadas, al estudiar la acción humana en su sentido más general y sus correspondientes resultados no es de extrañar que se haya de poner en juego todo lo precedente.

A lo largo de los capítulos anteriores se ha repetido en varias ocasiones que hay una disociación estructural entre la razón teórica y la práctica, entre la ciencia y la ética, y que esa disociación afecta a la conciencia del yo. Por otra parte se ha repetido también en ocasiones diversas que la imaginación simbólica, la conciencia vital y el eros son, en su funcionalidad, previos a esa disociación. Y se ha dicho también que la razón práctica es la mediación adecuada entre el yo singular y la autoconciencia intelectual, entre lo particular concreto y lo universal abstracto, entre el caso y la regla.

La disociación mencionada se dijo que recorre toda la historia de la filosofía, pero no que recorriera toda la historia de la humanidad. Recorre toda la historia

---

47. Sobre el "escándalo" ante el pasado o el presente que no es como debería ser, cfr. Kant, *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Sobre la imposibilidad de comprender la determinación de la acción en concreto desde los primeros principios de la voluntad pura, cfr. Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y lo que se comentó al respecto en el cap. XV. La negación de la realidad de los referentes que corresponden a los términos metafísicos es la posición del positivismo radical. Se dice aquí que la cuarta conclusión es la que a primera vista parece menos ideológica tomando este último término en sentido peyorativo a tenor de lo dicho al respecto en el cap. XIV, 3.

de la filosofía porque la filosofía aparece consecuencialmente en el plano abierto por esa disociación misma, es decir, cuando nace el espíritu científico-reflexivo que se destaca y separa como autónomo respecto del ámbito sociocultural mítico. Pero no recorre toda la historia de la humanidad porque la emergencia del plano de la reflexión científico-filosófica es un acontecimiento tardío históricamente y con una localización geográfica muy particular.

En todos los pueblos hay una concepción del mundo, pero no en todos hay filosofía, sino sólo en occidente. Por lo tanto las concepciones del mundo no resultan de la reflexión científico-filosófica sino que, al contrrio, ésta resulta de una de aquellas, y esto significa que la cultura no resulta de la reflexión teórica, sino de la acción práctica irreflexiva, es decir, intuitiva[48].

Si se trata de comprender cómo el hombre crea la cultura, sin dar *absolutamente nada* de ella por supuesto, ni siquiera el lenguaje ni la sociedad, hay que situarse *antes* de cualquier disociación de la razón porque hay que situarse *antes* de la razón misma en cuanto que capacidad humana madura. Esto no quiere decir que haya que abandonar la filosofía; quiere decir que hay que buscar las claves filosóficas que permitan dar cuenta de la actividad humana prerreflexiva o preteorética. Dichas claves se encuentran, por supuesto, en los filósofos vitalistas y pragmatistas, y en Nietzsche excepcionalmente, pero también en los filósofos intelectualistas, en aquellos en que resulta muy patente la escisión entre razón teórica y razón práctica.

En concreto, dichas claves se encuentran incluso en Aristóteles y en Kant, y además ya se han mencionado en capítulos anteriores.

La actividad humana prerreflexiva y preteorética que crea el mundo sociocultural es la que corresponde a la descrita por Aristóteles en el pasaje de la ética antes citado: "para saber lo que hemos de hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber". Pues bien, ese enlace o esa síntesis entre teoría y práctica, que Kant no encontraba en la ciencia ni en la ética, lo encuentra en la estética, y precisamente su noción de "genio" corresponde a la del sujeto que procede de esa manera. Esa manera, por otra parte, no es excepcional o extraordinaria para la mayoría de los hombres, sino bastante común, lo cual se expresa en el lenguaje ordinario con términos que han sido recogidos en este verso castellano: "Se hace camino al andar"[49]. El primer filósofo cuya filosofía del mundo sociocultural consiste en un desarrollo de este verso tiende a pensarse que es Giambattista Vico, de quien ya dijimos que concibe cada proceso sociocultural como una secuencia en la que primero es la vida, luego la norma y después la reflexión teórica, tras la cual se inicia otro proceso del mismo tipo.

Nadie puede existir con una existencia ya existida por otro, pero tampoco sin ella, y eso tanto ahora como en el comienzo de la historia humana. Lo que unifica la pluralidad de existencias humanas en el orden existencial es la cultura, y

48. En todo este epígrafe doy por supuestos algunos desarrollos contenidos en *Antropologías positivas y antropología filosófica*, cit., en mi artículo *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G B. Vico*, cit., y en el libro de M. Negre, *Poiesis y Verdad en Giambattista Vico*, cit.

49. Kant perfila su concepto del genio en los parágrafos 46-50 de la *Crítica del juicio*. El verso citado es de Antonio Machado.

aquí cultura significa todo lo que resulta de la acción humana en cuanto que diferente de e irreductible a lo que resulta del proceso embriológico. Por lo tanto cultura no significa aquí lo exquisito y sofisticado, ni tampoco lo inconsistente y cambiante que no tiene nada que ver con la naturaleza o con la verdad, el bien, la belleza, la unidad y el ser (los trascendentales).

La cultura es la realización, la expresión y el descubrimiento de la naturaleza humana, y, precisamente por eso, el descubrimiento, la expresión y la realización en el orden existencial de la verdad, el bien, la belleza y la unidad y sus contrarios. Es decir, la cultura es el conjunto de las objetivaciones del espíritu. El espíritu se objetiva en función de lo que es y de cómo lo es, por eso la cultura —o cada cultura, según su demarcación geográfica e histórica— expresa lo que el hombre es y lo que querría ser, las cumbres más altas de sus realizaciones y los abismos más profundos de su degradación, la ganancia de puntos de referencia absolutos y su pérdida. La cultura pone de manifiesto que la conversión de los trascendentales, pacífica y casi evidente en el plano de la metafísica abstracta, es muy problemática en el orden existencial concreto que es donde el hombre tiene que realizarla, pero que también en ese plano se realiza.

Pues bien, cabe pensar que al comienzo del proceso evolutivo, tanto individual como histórico, la captación de los trascendentales tiene lugar en el plano imaginativo-afectivo solamente, puesto que el intelectual-volitivo no está consolidado. La primera y más difícil tarea que se presenta al comienzo de ese proceso es la de sobrevivir, la de automantenerse como viviente, y esa es también la primera necesidad.

Pero como la dotación instintiva del ser humano es muy precaria en el sentido de que sus tendencias son muy plásticas, como vimos en su momento, el déficit de inteligencia inconsciente está compensado por la dotación intelectiva de la psique, cuya indeterminación es también el correlato de unas capacidades opertivas cuya raiz ha sido a su vez definida como libertad.

Pues bien, la primera necesidad y la primera actividad-aportación del ser humano es comprender-interpretar la realidad circundante y, en eso, comprenderse a sí mismo. Esa primera actividad es apertura del horizonte, *alétheia*, desvelamiento de la realidad *qua* realidad, o sea, acontecimiento de la verdad.

Si se dijese que las primeras necesidades del hombre son alimentarse, cobijarse y cubrirse, podría pensarse a continuación que la actividad humana originaria es la económica y que se refiere a los bienes económicos primarios de vivienda, alimento y vestido. Pero la actividad humana originaria no es más económica que religiosa, ética, jurídica, política, técnica y artística, ni la vivienda, el alimento y el vestido son más bienes económicos que religiosos, políticos y artísticos.

Porque vivienda es, antes que nada, la mujer, la madre (eso es lo que significa "infancia extremadamente prolongada") y también la tierra (uno de cuyos significados es, asimismo, el de "mujer"), y también el cosmos completo. Pero también la vivienda se constituye como tal por referencia a lo inhabitable, a lo inhabitable inmediato (el territorio inhóspito), y a lo inhabitale más allá, es decir, lo inhabitable sublime (el cielo) y lo inhabitable horrendo (el infierno).

Tener vivienda es constituir la tópica primitiva de la existencia humana, descubrir (*alétheia*) la verdad del hombre y del cosmos. Tener vivienda es tener el mundo, tener familia y tener religión, y carecer de ello significa no solamente ser un desarraigado sino, más radicalmente, no ser humano, no poder serlo[50].

Por otra parte, el alimento es, en primer lugar desde una perspectiva, la madre, la mujer, y en primer lugar desde otra perspectiva el padre, el varón. Alimento es lo que mantiene en el ser, pero lo que mantiene en el ser es también lo que da el ser, la fecundidad. El sexo es lo que principia la vida y la multiplica en la tierra, en los animales y en el hombre. El sexo como mujer es vida y como varón es fuerza. La vida y la fuerza dan el ser y dan el alimento, y manifiestan un poder superior al del individuo singular, un poder que pertenece propiamente a los dioses.

Por eso el sexo suministra los elementos para la primera y más remota iconografía religiosa: el falo y el triángulo púbico son las formas con las que el hombre representa por primera vez la omnipotencia divina creadora y en las cuales la adora. Por eso la fecundación, el nacimiento, la recolección y la caza no son solo actividades económicas, sino también cultuales, pues el hombre *necesita* en alguna medida saber lo que hace para hacerlo y saber lo que él es para serlo, según una mediación entre ser, hacer y saber que parece, cuando no de tipo dialéctico, sí de tipo cibernético.

Por lo que se refiere al vestido, tampoco cubrirse es una actividad más económica que lingüística, artística, política, jurídica o religiosa. El vestido manifiesta o descubre al hombre mucho más de lo que lo cubre. El vestido expresa qué y quién es el individuo (qué *persona* es ese *caput*), a qué clan pertenece, qué posición ocupa en su grupo social, cual es su totem, etc., pues vestido es todo lo comprendido entre la más amplia pieza de piel animal o tejido vegetal hasta el más pequeño tatuaje o la forma del cabello.

Como es obvio, todo eso hay que descubrirlo o inventarlo y expresarlo, y al hacerlo se desvela y se expresa la verdad del cosmos y la del hombre, se expresa y se realiza la naturaleza humana, las reglas del juego "ser hombre".

Descubrir o inventar no es una actividad reflexiva, o al menos no lo es en sentido análogo a como inventar el lenguaje no es reflexión como lo es la lingüística. Y de modo similar a como el lenguaje existe como tal a partir de un determinado número de elementos y factores heterogéneos (fonéticos, morfológicos, sintácticos, semánticos y pragmáticos), también una configuración sociocultural existe a partir de un determinado número de elementos y factores heterogéneos (económicos, técnicos, políticos, morales y religiosos).

Pues bien, inventar el lenguaje e inventar la sociedad y la cultura no es una actividad reflexivo-analítica como aquella mediante la cual se descubren y aislan sus elementos y factores, porque no se puede fundar críticamente algo que aún no está dado.

---

50. Cfr M. Heidegger. *Bauen, Wohnen, Denken*, en *Vorträge und Aufsätze*. Günther Neske, 2 ª ed 1959. He desarrollado algo más estas ideas en *La supresión del pudor y otros ensayos*. Eunsa, Pamplona, 1980.

La actividad humana no puede ser inicialmente, en ningún caso, crítica o reflexiva, sino inventiva, imaginativa, guiada por el ingenio y la imaginación, es decir, *poiética*. *Poíesis* es transformación de algo real previamente existente, creación.

El vestido descubre al hombre mucho más de lo que lo cubre, decíamos. Pues bien, inventar el lenguaje es vestir el universo, la totalidad de lo real, y eso es descubrirlo, hacer que se manifieste su sentido en la multiplicidad de relaciones con el hombre y entre sí mediante el hombre, hacer que cada realidad pase de ser lo indeterminado e indifernete (*caput*) a ser lo diferenciado y polivalente, algo con sentido humano, con sentido para el hombre en cuanto que está en relación con otros hombres (en cuanto *persona*).

Por eso la *poíesis* imaginativa constituye una *tópica*, un sistema de *lugares comunes, tópicos*, donde se unifica una pluralidad de existencias que por eso mismo son ya *humanas*. Por supuesto, cada palabra es un lugar común, un *topos*, puesto que todos los hombres que la usan se encuentran o se reunen en ella, en su significado, puesto que lo comprenden. Pero esto no ocurre sólo con las palabras, o, mejor dicho, que ocurra con las palabras quiere decir que no ocurre solamente con ellas sino con las realidades y actividades designadas por ellas, ya sean actividades técnicas, éticas o religiosas. Esto significa que los hombres se encuentran en lo que dicen y en lo que hacen porque comprenden su sentido, lo que significa que tienen un *sensus communis*, un sentido común, que es el correlato en el plano de la interioridad subjetiva de la *tópica*, que es en lo que consiste el plano de la exterioridad subjetiva, del espíritu objetivado.

Pues bien, cada invención, cada descubrimiento, pasa a ser un lugar común en cuanto que resulta cauce o forma de expresión de capacidades y aspiraciones de una pluralidad de individuos, solución de un problema real de varios, o apertura de posibilidades insospechadas o presentidas de autoexpresión y autorrealización de los demás. Unas veces la demanda precede como oscura espectativa a la oferta, y otras veces la oferta precede olímpicamente a la demanda[51].

Cuando la invención o el descubrimiento es aceptado entonces se convierte en uso, regla, institución o ley general, y lo que había sido una acción de un individuo realizada intutivamente o bien por tanteos según los momentos de la acción (Cfr. cap. XV, 3) pasa a ser un automatismo inconsciente en el individuo singular (hábitos) y una regla general que vige en el ámbito social (espíritu objetivo).

Por otra parte, este es también el procedimiento por el cual se forman las ideas universales a partir de lo particular por inducción o por abstracción, según se admite comunmente desde Aristóteles, como ya vimos anteriormente (caps. XII, 3 y XIII, 3).

Respecto de los universales ya constituidos, el decir y el hacer humano transcurre en gran medida automáticamente: el universal permite *re*conocer lo particular o identificarlo en su verdad, la conciencia advierte la correspondencia entre su ciencia y lo real, la adecuación de lo pensado con la cosa.

---

51. La dinámica de constitución de la sociedad, la cultura y la humanidad del individuo ha sido estudiada según esta perspectiva por Hume, Vico, Rousseau, Herder, Hegel y otros entre los clásicos, y por G.H. Mead, T Parsons y otros entre los contemporáneos.

Pero respecto de los universales no constituídos el decir y el hacer humanos resulta, por el contrario, problemático, porque la conciencia no tiene ciencia conmensurable con lo real de que se trate y no cabe, por tanto, hablar de adecuación. Hay que descubrir primero el sentido de lo real de que se trate, incluso descubrirlo como real. Por eso puede decirse que la verdad como *alétheia* (desocultamiento) es previa a y fundamento de la verdad como adecuación[52].

Si ahora se preguntase cómo puede saberse que la verdad como *alétheia* es verdad si no hay nada respecto de lo cual se conmensure, habría que responder, siguiendo a Kant y a Platón, que se sabe que es verdad porque *gusta*, y que gustar es una conmensuración, una correspondencia o una adecuación de lo particular concreto no con una universalidad objetiva, sino con la subjetividad o, mejor dicho, con la subjetividad en cuanto referida a un *telos*, a un fin.

Kant llama "genio" al sujeto cuyo gusto concuerda con o expresa el de muchos otros, es decir, al sujeto cuyo ingenio se incribe en el eje del *sensus communis*[53], cuya subjetividad se refiere a un *telos* o a un fin al que se refieren muchos sujetos o bien a un fin al que se refiere toda subjetividad humana.

Si recordamos las tesis platónicas al respecto, la referencia de la subjetividad a su fin es el *eros*, aquello que despierta o pone en marcha al *eros* es la belleza, y aquello hacia lo que lo pone en marcha es hacia la fecundidad, (engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma), hacia la creación (*poíesis*), hacia la autorrealización plena del sí mismo, o lo que es igual, lo llama a ser plenamente sí mismo y trascender, a realizar su vocación.

Que el hombre cree la cultura, que vista la realidad, quiere decir que asuma el universo entero en su proceso de autorrealización, que mediatice el cosmos en relación con su proyecto de ser sí mismo, que lo integre en lo que hemos llamado antes la reflexividad e infinitud de la voluntad (cap. XV, 4 y 5).

Pero la actividad "genial" no es una actividad extraordinaria reservada a pocos individuos, como tampoco lo es el *eros*. Hay descubrimientos excepcionales realizados por sujetos excepcionales a los que denominamos "genios" en el lenguaje ordinario, pero en cuanto que cada sujeto descubre o inventa el sentido de su existencia y lo realiza, cada sujeto es genial o puede serlo, y por eso de cada niño en su proceso de descubrir o inventar la realidad se puede decir que es genial, los amantes pueden decir cada uno del otro que es genial, y se puede decir de cada familia que es genial, porque descubren o inventan mediante el otro cómo ser sí mismo, cómo ser familia, etc.

Por supuesto nadie tiene tiempo para inventarlo todo: lo ya inventado se asume como automático. Pero eso no dispensa de descubrir o inventar novedades para ser sí mismo, no dispensa de ser libre ni lo impide. Nadie puede existir con una existencia ya existida por otro, pero tampoco sin ella.

Así pues, considerando la cultura desde esta perspectiva como realización de la naturaleza, se advierte que un planteamiento "cultural" no tiene por qué ser relativista, pues el fín último, la naturaleza y los valores absolutos se expresan y se realizan precisamente en la cultura, y nunca sin ella.

---

52. Cfr. M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*.
53. Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, parágrafos 6, 8, 11, 12, 15, 16, 20, 21, 40, 46, 47, 48 y 59.

El relativismo no es un problema más de la cultura que de la naturaleza, ya que las oscilaciones de la cultura tienen como base la indeterminación de la naturaleza, la infinitud del intelecto y el carácter no absoluto de la libertad humana.

En efecto, el relativismo cultural aparece porque acontece lo que hemos llamado experiencia de la conciencia (cap. XIV, 3); en realidad, y estrictamente, *es* la experiencia de la conciencia.

Los vestidos se le quedan pequeños a la realidad en la medida en que la ciencia se le queda pequeña a la conciencia, según se explicó anteriormente. La oferta de expresiones se desconecta de la demanda del *eros*: entonces el lenguaje pierde su poder adquisitivo, la cultura entra en un proceso inflacionario y el *eros* queda en cierto modo desnortado. Eso es el relativismo.

Puede advertirse ahora que el relativismo es un problema del *sensus communis*, de comunicación, y consiste en que la *tópica* no unifica suficientemente la pluralidad de existencias humanas. Se resuelve si allí donde están los intereses y los afanes nobles de los hombres alguien descubre o inventa expresiones con suficiente poder adquisitivo, vestidos con los que descubre sentidos nuevos de lo real según los cuales el *eros* puede recuperar su norte, de manera que el sujeto pueda reanudar su empeño por ser plenamente sí mismo.

De las expresiones de ese tipo se dice que son originales. Y la originalidad es un valor precisamente porque unifica de nuevo al sujeto con su sí mismo radical, con su telos, con lo real y con los demás sujetos, porque descubre o desoculta nuevos sentidos de la verdad del hombre y de lo real[54].

Con esto queda suficientemente ilustrada la tesis de que la cultura es arte, síntesis de la razón teórica y la razón práctica. Para concluir falta por indicar el orden o la sistematización de las objetivaciones del espíritu y su correspondencia con las instancias operativas del sujeto y con los hábitos.

Ya se ha dicho que la noción de hábito es de cuño aristotélico y que constituye la primera descripción históricamente conocida de lo que hoy llamamos sistema de retroalimentación. Por otra parte hemos señalado que los hábitos positivos son un incremento de la potencia y alcance de los principios operativos, o sea, un incremento neto de libertad. Por último, se ha explicado también que el hábito es uno de los resultados de la acción humana, el que cae del lado de la interioridad subjetiva y de la interioridad objetiva, y que el otro resultado cae del lado de la exterioridad subjetiva y de la exterioridad objetiva como transformación de lo real y como configuración del mundo sociocultural.

---

54. Adviértase que aunque se tengan las nociones de fin último y deber, es decir, aunque se tenga la noción de causa ejemplar no por eso la verdad del hombre acontece más como *adecuación* que como *alétheia*, porque esas nociones mientras más genérica y abstractamente se establecen menos motivas son, como Kant percibe muy bien. Ahora no es el momento de dilucidar la prioridad de la verdad como *alétheia* o como *adecuación* en cuanto que verdad del hombre en el plano trascendental ni en el empírico, pero sí cabe señalar que en el plano psicológico-cultural los motivos y los fines mueven en cuanto que valores vinculados a modelos que aparecen en el horizonte cultural del individuo, en la realidad de la vida ordinaria, y que en ella despiertan el *eros* individual al afán creador que abre así su propio cauce y encuentra en él sus fines. Por eso puede decirse que el hombre o encuentra sus fines en la realidad de su vida ordinaria, de sus relaciones familiares, sociales, profesionales, etc., y los realiza en ella o no los encuentra ni los realiza en ninguna parte.

En correspondencia con las diversas instancias operativas del hombre susceptibles de incremento, Aristóteles establece los siguientes hábitos:

Intelecto	*Sophía*	(*Sapientia*, Sabiduría)
	Nous	(*Intellectus*, Intelecto)
	Episteme	(*Scientia*, discursos racionales)
	Techne	(*Ars*, actividades utilitarias)
	Phrónesis	(*Prudentia*, actividades ético-políticas)
Voluntad	*Diké*	(*Iustitia*, orden social)
Impulso	*Andreia*	(*Fortitudo*, orden de la agresividad)
Deseo	*Sophrosyne*	(*Temperantia*, orden de la sexualidad)

A su vez, en correspondencia con este esquema de los hábitos, se puede sistematizar el espíritu objetivo en sus diferentes planos de la siguiente manera[55]:

1. *Sophía*	Concepciones del mundo y filosofía.
2. *Nous*	———
3. *Episteme*	Ciencias en todos sus tipos.
4. *Techne*	Técnicas y artes. Repertorio instrumental de todo tipo.
5. *Phrónesis*	Centros de decisión institucionalizados.
6. *Diké*	Instituciones. Organización y reglamentación de las relaciones intersubjetivas y sociales en general.

En cuanto que el *Nous* no es susceptible de expresión objetiva externa, quedan cinco hábitos que se pueden agrupar con arreglo a las tres dimensiones fundamentales de la razón:

1. Razón teórica: *Sophía* y *Episteme*:	Concepción del mundo, lenguaje y filosofía.
2. Razón práctica: *Phrónesis* y *Diké*:	Organización y regulación de la sociedad.
3. Razón técnica: *Techne*:	Transformación del cosmos.

La objetivación de estos tres planos de la razón es lo que, según la terminología que Marx pusiera en circulación, se puede denominar superestructura, estructura e infraestructura o *base* respectivamente. A su vez, estos tres planos de la razón y de la cultura se corresponden también con las tres raices semánticas y pragmáticas del término "cultura", a saber, cultivo de la tierra, cultivo del hombre (educación, formación, *Bildung*) y culto a Dios.

55. Cfr. J. Choza, *Hábito y espíritu objetivo*, en "Anuario filosófico", vol. IX, 1976.

Puede advertirse ahora más claramente que cultura es la referencia del hombre al mundo, a los demás hombres y a Dios, que esa referencia expresa la estructura constitutiva y operativa del hombre y que, consiguientemente, es la realización adecuada de su naturaleza, la forma en que el hombre se realiza a sí mismo, tanto individualmente como históricamente[56].

56. Una exposición más documentada y detallada del tema de la cultura puede encontrarse en el libro *Antropologías positivas y antropología filosófica*, anteriormente citado.

Capítulo XVIII

LA SOCIABILIDAD HUMANA. SOCIEDAD Y COMUNICACION

1. LA SOCIABILIDAD. FAMILIA Y SOCIEDAD CIVIL

Cuando en el libro I, cap. 2 de la *Política* Aristóteles describe la génesis de la *polis*, señala como sus factores constituyentes básicos el lenguaje, el dinero y la justicia, y describe el proceso como *natural* en los siguientes términos:

"La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre".

Y poco después Aristóteles perfila y concluye su tesis: "Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de todos los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos"[1].

Por su parte Platón, cuando en el *Protágoras* da cuenta del origen del hombre a partir del mito de Prometeo y Epimeteo, pasa revista en primer lugar a sus deficiencias biológicas, es decir, a la plasticidad o indeterminación de su naturaleza, para remediarlas gracias a la inteligencia que se le roba a Zeus y se le con-

---

1. Aristóteles, *Política*, I, 2.

fiere al ser humano. Pero, en segundo lugar, considerando Prometeo que la inteligencia sola no bastaría para la supervivencia de los hombres, puesto que no impediría que se aniquilasen entre ellos, consigue de los dioses un segundo don que pudiera garantizar la vida social, y con ella, la supervivencia del género humano. Este segundo don está integrado por el pudor y la justicia[2].

Tanto en el caso de Platón como en el de Aristóteles, aunque se considere que la vida social es connatural al ser humano, se establece una diferencia neta entre el plano de lo biológico y el de lo cultural, y cuando se señala que la sociedad tiene carácter natural, se dice con ello al mismo tiempo que ambos planos son naturales. La emergencia de la sociedad humana acontece precisamente en virtud de que el plano de lo biológico es acogido simultaneamente en el del *logos* y el *ethos*, factores ambos que corresponden al hombre por *naturaleza*, y que dan lugar precisamente a lo cultural.

Con una terminología más moderna podría decirse que la sociedad surge cuando la *necesidad de la naturaleza* es acogida y resuelta en el ámbito de la *libertad del espíritu*, y aunque esta terminología es kantiana, ha sido consagrada sobre todo por Hegel en su consideración sistemática de la sociedad, en la que se describe a ésta precisamente como integrada por el *sistema de las necesidades* (conjunto de todos los procesos económicos) y el *sistema de la libertad* (conjunto de todos los procesos jurídicos y éticos).

Ciertamente la libertad o el espíritu también tienen su "naturaleza", pero como es diferente de la del cosmos y de la de los animales irracionales, cuando al tratar de la sociedad se dice que es "natural" pero que surge de la conjunción de esas dos "naturalezas", la primera cuestión es averiguar qué se quiere decir cuando se afirma que la sociedad es *natural*, y en qué sentido lo es.

Cuando Aristóteles sostiene que la *polis* es natural, lo hace en base al principio de que "la naturaleza" es fin, y como la *polis* es el fin de las comunidades primeras y más elementales, obtiene la conclusión de que es *natural*. Pero, por otra parte, una vez que la *polis* ya está constituída, no remite a ningún fin ulterior, de manera que pasa a ser considerada como un *fin en sí*.

A Aristóteles no se le ocurrió sostener la tesis de que el *individuo*, el ser humano singular, fuera un fin en sí de la manera en que se le ocurrió sostenerla a Kant, pero sí que lo era la *polis*, y se le ocurrió sostenerlo de una manera que a Kant dificilmente se le hubiera podido ocurrir.

Si tanto la *polis* como el individuo pueden ser considerados como dos fines en sí, la existencia de dos fines en sí diferentes pero articulados o articulables puede dar lugar a una serie de conflictos en aquellos casos en que la articulación no se logre. La no coincidencia entre los fines del hombre y los del ciudadano es algo que Aristóteles mismo percibió, pero no la virulencia de los conflictos que esa diferencia podía hacer surgir, como sí la captaron los filósofos modernos y especialmente —con más intensidad que ningún otro— J.J. Rousseau.

Por supuesto, lo que Aristóteles llama *polis* (y que define la actividad de los individuos que la integran como actividad *política*) no coincide con lo que en el

2. Cfr. Platón, *Protágoras*, 321c-322c. El vocablo griego traducido por "pudor" es *aidos*, que significa también respeto, veneración y honor, entre otras acepciones. El término griego correspondiente a "justicia" es *diché* y *dikaiosyne*.

medievo se llama *burgo* y con lo que actualmente se denomina *sociedad civil* (y que define a los individuos que la integran como *burgueses* y como *ciudadanos civiles*). Pero si la noción de *sociedad civil*, tal como ahora se entiende esta expresión, era algo fuera del alcance de una mente griega, y por otra parte esta *sociedad civil* tiene respecto de la *polis* un carácter de fin análogo al que la *polis* tenía respecto de las comunidades más elementales y primitivas, el carácter *natural* de la sociedad habrá que dilucidarlo teniendo en cuenta cuál sea o cuál pueda ser el fin de la sociedad, tanto si es ella misma como si alude a algo fuera de ella o ambas cosas a la vez.

La tesis de que la sociedad es natural se remite a la tesis de que el hombre es social por naturaleza, que a su vez se resuelve en la afirmación de una serie de capacidades operativas, aptitudes o tendencias en el ser humano, que sólo pueden alcanzar su adecuado cumplimiento en relación con los demás hombres. Ya se ha dicho anteriormente que el principio dinámico más radical del hombre es el *eros*, y que este principio activo ontológico de máxima radicalidad es el que da lugar por una parte a la familia (a la reproducción de nuevos seres humanos), y por otra a parte a la actividad laboral en sus diversas modalidades (de lo cual se tratará en el siguiente capítulo). Pues bien, si el *eros* es el fundamento de la actividad humana reproductiva tanto como de la productiva, y esas dos actividades son precisamente las que se articulan en la constitución de la socidad, el carácter natural de la sociedad, tanto en su estructura como en su dinámica, habrá de esclarecerse en función de la dinámica *natural* del *eros*, es decir, en función de las modalidades del eros y de sus fines.

Delimitado así el problema desde el punto de vista temático, puede ser abordado desde las cuatro perspectivas metodológicas adoptadas en los capítulos anteriores para los precedentes temas.

La dinámica del *eros* según sus diversas modalidades y sus diferentes fines puede estudiarse en primer lugar desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, que es el propio de la biología y la sociología, o, si se quiere, de la sociobiología: en estas ciencias la familia y la sociedad civil aparecen como agrupaciones de individuos cuya estructura y comportamiento puede describirse "objetivamente" y "desde el exterior". En segundo lugar, puede estudiarse desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva, de la exteriorización de la subjetividad o de las objetivaciones del espíritu "ad extra": en esta perspectiva la familia y la sociedad civil aparecen como una institución o como un conjunto de instituciones de carácter jurídico, ético, religioso, etc. En tercer lugar puede estudiarse desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, desde el punto de vista fenomenológico: en esta perspectiva la familia y la sociedad civil aparecen como haces de sentimientos y proyectos, como ámbitos de vivencias, etc. En cuarto lugar puede estudiarse desde el punto de vista de la interioridad objetiva o de la ontología: en esta perspectiva la familia puede aparecer como una substancia (que es como la considera Hegel), y la sociedad civil como una unidad de orden, como un sistema, etc.

Aquí se va a proceder siguiendo esta cuadruple división metodológica, dedicando un epígrafe a cada una de las tres primeras perspectivas, y dedicando el último epígrafe a una consideración global de la sociedad conjugando las cuatro perspectivas mencionadas.

Si se comienza por la biología, para rastrear a lo largo y ancho de la escala zoológica la emergencia de la familia y la sociedad civil tal como se presentan en la especie humana, lo primero que hay que señalar es que el ajuste entre individuo-grupo en las especies animales, tiene en cierto modo el carácter de una determinación en buena medida automática en función del nicho ecológico, lo que da lugar a que las sociedadses animales tengan más bien el carácter de sistemas cerrados, constantes y con unas alteraciones mínimas que vienen dadas por las variaciones del nicho ecológico en el espacio o en el tiempo. En el caso de la especie humana el número de factores con variabilidad independiente es mucho mayor, por lo cual los sistemas socioculturales, genuinos de la especie humana, tienen el carácter de sistemas abiertos: lo distintivo de las sociedades humanas desde este punto de vista es su variabilidad, que tengan *historia* en el sentido estricto de este término, como ya se indicó al estudiar la antropogénesis. Y como en el tema de la antropogénesis se prestó más atención a la familia que a la sociedad, ahora se procederá prestando más atención a la sociedad que a la familia.

Como ya se vió anteriormente, la familia aparece en la escala zoológica como una función de las diversas modalidades posibles de la estrategia reproductora, y tiene como base la fecundación, la gestación y el adiestramiento de las crías, de manera que puede afirmarse que la familia es la forma de un determinado comportamiento reproductor, o que éste es la base de aquélla.

Algunos etólogos han sostenido que también es el comportamiento reproductor el que da lugar al comportamiento social y, en general, a las diversas formas de sociedad, como por ejemplo, N. Tinbergen, pero esta tesis ha levantado numerosas polémicas en el ámbito de las ciencias biológicas. Así, por ejemplo, P.P. Grassè sostiene que la apetencia sexual y la apetencia social son impulsos netamente diferenciados que dan lugar a fenómenos comportamentales diferentes, puesto que mientras la apetencia sexual se da en todas las especies (se entiende que todas cuyo sistema de reproducción es sexual), no ocurre lo mismo con la apetencia social, y las relaciones entre ambas son muy variadas.

En algunos casos la apetencia sexual y la social se interfieren oponiéndose o excluyéndose, como en el de algunas especies de mamíferos gregarios cuyas bandas se disuelven para la reproducción, y en otros casos se integran armónicamente, como en las sociedades animales que practican una estricta monogamia (generalmente aves). Por otra parte, hay especies que viven en sociedad pero en las que no se da la familia (como los insectos y los peces sociales) y otras en las que los individuos viven en familias pero no en sociedad, como ocurre con algunos mamíferos, entre los cuales se dan también las otras dos posibilidades: especies sociales en las que la sociedad se compone de familias, y especies sociales en las que la familia no se da[3].

Si se toma como punto de referencia la sociedad humana, compuesta generalmente de familias de tipo nuclear y entre las cuales se da además un alto grado de cooperación en la mayoría de los casos, puede sostenerse que a medida que se asciende en la escala zoológica van apareciendo las condiciones y las formas de comportamiento que dan lugar a y que se integran en la sociedad humana.

---

3. Cfr. Pierre Paul Grassé, *De la biologie a la politique*, Albin Michel, París, 1980, pp. 94 ss.

Desde un cierto punto de vista esta tesis es, por lo demás, obvia, puesto que ni la sociedad humana ni ninguna otra se constituye integrando factores que la hicieran imposible, sino integrando factores que la hacen justamente posible.

Pero si, por otra parte, se toma muy extremosamente el modelo metodológico de la tendencia a un "tipo ideal" y se pretende establecer la filogénesis o el proceso evolutivo de la sociedad animal, nuevamente la tesis resulta problemática. Esa es ciertamente la propuesta de E.O. Wilson[4], y su pretensión es fundamentar en la biología una determinada configuración que la sociedad humana. También en esa misma línea puede situarse la concepción de K. Lorenz y su propuesta de alcanzar mejores niveles de funcionalidad social incidiendo científicamente sobre parámetros fijos del comportamiento animal (del hombre como animal). Ya se examinaron ambas propuestas anteriormente, en el capítulo dedicado a los instintos y tendencias.

Desde el punto de vista de la biología, la crítica que cabe dirigir a ambas propuestas o a propuestas análogas, puede formularse también con términos de Grassé diciendo que es muy problemático el intento de establecer la filogénesis o la evolución de la sociedad animal porque es muy problemático que haya *la sociedad animal*, y, consiguientemente, que pueda hablarse de ella[5].

No han faltado intentos de determinar de modo muy preciso cómo tendría que constituirse la sociedad humana en base a las características biológicas del hombre. Cabe recordar en este sentido la propuesta de P. Chauchard de configurar la especie humana según el modelo de una sociedad sin clases puesto que no hay rasgos morfológicos en los individuos humanos que los predeterminen para una actividad laboral precisa, y, por tanto, para una determinada clase social, como ocurre en diversas especies animales[6].

En realidad, la mayoría de las propuestas de este tipo tienen un cierto carácter reduccionista, y la reducción suele producirse cuando a partir de un ideal de sociedad (por ejemplo una sociedad sin diferencias injustas, una sociedad que se rija por los diez preceptos del decálogo, etc.) se busca un fundamento para su realización efectiva en el plano de la biología. La reducción, que suele ser bienintencionada en la mayoría de los casos, consiste frecuentemente en un salto desde el orden biológico al ideal ético, omitiendo la consideración de otros datos biológicos relevantes y de la dinámica sociológica e histórica.

Lo que más propiamente cabe deducir de la indeterminación biológica del hombre en orden a establecer algunas características *naturales* de la sociedad humana es, también, la indeterminación natural de ésta. Cabe sostener que hay una mayor determinación biológica de la familia que de la sociedad en la especie humana, y que esa determinación biológica de la familia depende fundamentalmente del comportamiento reproductor, pero incluso para dar cuenta cumplida de éste en la especie humana hay que pasar del plano biológico al plano cultural, como ya se vió al examinar las condiciones de posibilidad de la prohibición del incesto.

Como se vió entonces, ni siquiera el comportamiento reproductor humano puede explicarse plenamente en función del impulso sexual, y hay que recurrir

4. Cfr. E.O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*; Omega, Barcelona, 1980.
5. Cfr. P.P. Grassé, *De la biologie a la polítique*, cit.
6. Cfr. P. Chauchard, *Sociedades animales y sociedades humanas*; Eudeba, Buenos Aires, 1968.

a otros factores, a otros impulsos y valores que se articulan entre sí integrando también el impulso sexual. Y ahora puede advertirse con más claridad que ni si quiera el comportamiento reproductor humano puede explicarse plenamente en función de la apetencia sexual, entonces la apetencia social, aunque se articule con ella, se diferencia de ella, y pone en juego otra serie de factores que combinados entre sí dan lugar a la variabilidad de tipos de sociedades humanas.

Y efectivamente, en el plano empírico cabe encontrar casi tantos tipos de sociedades humanas y de modos de combinarse familia y sociedad como entre las sociedades animales, pero mientras que entre éstas la determinación a un tipo concreto de sociedad para cada especie viene establecida por la necesidad de la naturaleza, en la especie humana la falta de esa determinación y la posibilidad y efectividad de una pluralidad de sociedades viene establecida por la indeterminación de la naturaleza y desde la libertad del espíritu. Y desde esta perspectiva puede advertirse con mayor claridad por qué a veces la pretensión de determinar muy concretamente la configuración de la sociedad humana desde unos ideales éticos, por elevados que sean, es decir, la pretensión utópica, si se realiza, da lugar a un empobrecimiento de la vida social, porque el reduccionismo de dichas pretensiones puede afectar a la libertad humana en el modo preciso de recortar o impedir buena parte de sus capacidades de expresión.

Así pues, la génesis de la familia y de la sociedad humana no puede explicarse sólo desde el plano biológico, y menos aún desde uno de sus factores como es el comportamiento reproductor, de manera que la biología tiene que articularse, en forma no reduccionista, con las ciencias humanas y las ciencias sociales.

Partiendo precisamente de un concepto muy peculiar de "indeterminación originaria", muy característico, por otra parte, de la antropología y sociología evolucionsitas de la segunda mitad del XIX, Spencer, Morgan y Engels supusieron que la forma primigenia de la sociedad humana era la horda de promiscuidad completa, en la cual no se daba la diferencia entre familia y sociedad ni, consiguientemente, la diferencia entre las formas de autoridad correspondientes a cada una de esas agrupaciones.

Ya se ha visto, también al estudiar la antropogénesis, que la indeterminación biológica no es tal que dé lugar a una indeterminación sociológica de este tipo. Pero ya antes, y en el mismo plano de las ciencias sociales, durante la primera mitad del siglo XX, Boas, Schmidt, Radcliffe-Brown y Malinowski, junto con otros antropólogos, habían llegado a establecer con suficiente consistencia que familia y sociedad civil son co-originarias, y que siempre se dan a la vez y diferenciadas en todas las agrupaciones humanas[7]. Por su parte, y trabajando en esa misma línea durante ese mismo período, Lewie llegó a establecer que también la autoridad familiar (materna o paterna) y la autoridad social (política) son también co-originarias y que igualmente se encuentran como simultaneas y diferenciadas en todos los grupos humanos.

---

7. Una exposición de estas tesis de la antropología sociocultural puede verse en M. Harris, *El desrrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1978, que probablemente es la más extensa historia de la antropología cultural hasta el momento. Una descripción breve y esquemática de las mencionadas posiciones puede encontrarse en mi libro *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, cit.

Por muy indeterminada que sea una sociedad humana, y por diversas que puedan ser unas de otras, siempre se encuentran en ellas al menos los cinco niveles de actividades institucionales señalados por la antropología sociocultural, que, prescindiendo de sus variantes y ramificaciones, son: 1) Familia y relaciones de parentesco; 2) Sistemas educativos; 3) Actividades económicas, división del trabajo y estratificación social; 4) Autoridad política, y 5) Instituciones correspondientes a los ámbitos culturales del arte, la religión, la ciencia y la técnica.

Por supuesto que todos estos niveles institucionales, con excepción del último, pueden encontrarse en no pocas sociedades animales, y que lo que en el plano de las ciencias sociales se llaman instituciones tiene su correlato en la vida animal en grupos diferenciados de instintos modulados diversamente por el aprendizaje. Pero la diferencia ya anteriormente señalada entre conducta animal y comportamiento humano emerge nuevamente aquí como diferencia entre *instinto* animal y *costumbres* e *instituciones* humanas: el instinto es, como se dijo, inteligencia y acción carentes de reflexión consciente, y la costumbre es inteligencia y acción mediadas por la reflexión consciente.

No hace falta examinar ahora los niveles y tipos de reflexión consciente para diferenciar el instinto de la costumbre. Basta con señalar que por muy prereflexivas y preconscientes que sean las costumbres humanas, como emanadas de la autoconciencia vital o del inconsciente vital, y por muy impremeditada que sea su "sedimentación" en usos estables, el ser humano siempre tiene en su autoconciencia vital un sistema completo y articulado de las costumbres que formalizan las relaciones de los miembros del grupo y que lo constituyen en sociedad, y gracias al cual cada individuo sabe qué tipo de comportamiento le compete a él y a cada miembro de la sociedad. Es decir, en la sociedad humana cada individuo, mediante el aprendizaje, tiene interiorizado a nivel de inconsciente vital *el mismo* "mapa de roles", es decir, lo que constituye la formalización de su sociedad. Ese mapa de roles está constituido por exteriorizaciones de la subjetividad que se autonomizan como "espíritu objetivo", y que, al ser interiorizado en los procesos de aprendizaje, hace posible la autoconciencia personal de cada individuo como miembro de una sociedad y como distinto y autónomo respecto de ella. Y a ese mismo mapa de roles, en cuanto que interiorizado por todos, se le puede llamar "conciencia colectiva" y se le puede considerar fundamento de la cohesión del grupo social[8].

Pues bien, que todo eso sea "inconsciente", "preconsciente" o "prerreflexivo" en el hombre, es precisamente, lo que lo hace diferente del instinto animal, que no es nunca "inconsciente", "preconsciente" o "prerreflexivo" en el sentido de que nunca puede ser llevado al plano de la reflexión consciente. Buena parte de ese saber preconsciente es precisamente la ciencia, que como ya se vió en su momento, es una bagaje de conocimientos que está siempre disponible para ser llevado al plano de la reflexión consciente.

---

8. La expresión "mapa de roles" es de S.F. Nadel, (*Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid, 1966) y tiene muchas equivalencias con la noción de "mazeway" (ruta de laberinto) de A.F.C. Wallace. (*Culture and Personality*, Random House, New York, 1970) y con la de "conciencia colectiva" de Durkheim. Ya se ha hablado de esto desde el punto de vista del sujeto individual, en el capítulo dedicado al inconsciente, y al tratar de la síntesis pasiva en el capítulo dedicado a las relaciones entre persona, naturaleza y cultura.

El mapa de roles es el conocimiento de la estructura de la sociedad en toda su amplitud, lo que implica a su vez el conocimiento de las fases de la existencia humana no solo en esta vida, sino también en "la otra". En efecto, las funciones sociales de los diversos individuos no solo están distribuidas y articuladas en función de la división del trabajo, sino también en función de las diferentes edades. Lo que a partir de la obra de Van Gennep se designa con la expresión "ritos de paso"[9] es la periodización de la existencia humana en diferentes fases temporales, cada una de las cuales va precedida del adiestramiento o de la iniciación correspondiente: el nacimiento y la imposición del nombre; la "iniciación" para el amor y para el trabajo (para las actividades productivas y reproductivas) en la pubertad; la autorización-capacitación para las tareas paternas y maternas en las ceremonias nupciales, y, finalmente, la preparación para la otra vida en los ritos funerarios. Este es, cabalmente, el "mapa de la existencia humana", de la sociedad humana, que tenían en su mente o que habían interiorizado en su inconsciente los neanderthales de Shanidar, por volver al ejemplo mencionado capítulos atrás, y en general los grupos más primitivos de *homo sapiens* asociados con enterramientos.

Ya se analizó en su momento qué tipo de actividad cognoscitiva o qué tipo de intimidad subjetiva se requiere para que pueda haber conciencia de la muerte y de una existencia ulterior a ella. Ahora hay que añadir que es también ese tipo de conocimiento y ese tipo de intimidad el que se requiere para que pueda darse una sociedad como la humana, es decir, una sociedad que se constituye mediante exteriorizaciones de la subjetividad o mediante objetivaciones del espíritu que se autonomizan respecto de los individuos que las expresaron y que pueden ser interiorizadas por esos mismos individuos (es decir, por sus descendientes), precisamente porque la capacidad intelectiva requerida para esa interiorización mediante el aprendizaje es la misma que la requerida para la invención y expresión de esos comportamientos.

Desde esta perspectiva se puede decir que lo característico de las sociedades humanas es que su cohesión está basada de una manera *fundamental* en el conocimiento que de esa sociedad tienen los individuos que la integran, entendiendo aquí por conocimiento el que se da en el plano de lo que se ha denominado autoconciencia vital, conciencia colectiva, y también inconsciente afectivo-valorativo e inconsciente expresivo, y que presupone la conciencia intelectual en los términos en que se acaban de señalar, es decir, la conciencia intelectual que se denomina espíritu.

Pues bien, todavía hay que añadir que esa conciencia intelectual, precisamente por serlo es la que, mediante la misma actividad por la que puede constituir y aprender lo que es la sociedad, puede hacer comparecer ante sí la propia subjetividad y hacerse cargo de ella como autónoma e irreductible a la sociedad en cuestión. En efecto, así es como puede describirse la conciencia humana en términos de operadores formales: aquel acto cognoscitivo que se refiere a algo de lo cual al mismo tiempo se diferencia[10].

---

9. Recientemente ha aparecido la edición española de esta obra de comienzos de siglo: Van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1987.
10. Cfr. K. Cramer, *Conciencia y autoconciencia en Hegel y Husserl*; en "THEMATA", vol. 3, 1986.

Ahora bien, si la intimidad subjetiva comparece ante sí misma como autónoma en cierta medida respecto de la sociedad, y ésta puede ser considerada como un sistema de objetivaciones cuyo fundamento es precisamente la intimidad subjetiva humana, esta subjetividad se destaca de la sociedad y puede contemplarla como realidad también autónoma que tiene su propia dinámica y como realidad en algún sentido modificable o formalizable desde la misma acción humana. Y es precisamente en virtud de que tiene como fundamento un espíritu subjetivo por lo que las sociedades humanas son sistemas abiertos, es decir, tienen como nota esencial la historicidad. La historicidad es lo distintivo de las sociedades integradas por *personas*, o sea por subjetividades que siempre pueden dar más de sí —según se definió anteriormente la persona—, pues en cualquier otro caso las sociedades son sistemas cerrados, y si tienen alguna historia es la que cae dentro del ámbito de lo que precisamente se denomina *historia natural* o *historia de la naturaleza*.

Ahora es el momento de adoptar el punto de vista de la interioridad subjetiva y examinar los tipos de acciones vitales prerreflexivas y las modalidades de la conciencia humana que entran en juego en la constitución de la sociedad.

2. CONCIENCIA PUBLICA Y CONCIENCIA PRIVADA. LAS INSTITUCIONES

La cuestión de qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que la sociedad es natural o que el hombre es social por naturaleza, quedó remitida al análisis de las tendencias radicales y ontológicamente constitutivas del ser humano cuya culminación implica o requiere a otras subjetividades personales. Se ha dicho que el motor más ontológicamente radical del hombre es el *eros*, que, desde luego, tiene carácter intencional, y se ha dicho por una parte que hay que entenderlo aquí en su sentido más amplio (es decir, en sentido platónico), mientras que por otra se ha visto que su modalidad sexual es insuficiente para dar cuenta del comportamiento social e incluso para explicar cumplidamente el comportamiento reproductivo humano. Por tanto, se trata ahora de analizar otras modalidades del eros, y, en concreto, aquellas que pueden tener más relación con el comportamiento social y, por consiguiente, con la constitución de la sociedad.

La tesis de que la sociedad tiene como fundamento el conocimiento puede resultar chocante por las connotaciones de reflexividad y premeditación que este término tiene, mientras que si se afirma que el fundamento de la sociedad es el *eros* todas las sospechas de racionalismo o de mentalismo quedan ahuyentadas, también por las connotaciones de irreflexividad y de impremeditación que el mismo vocablo conlleva.

En efecto, sostener que el fundamento de la sociedad es el *eros* según un determinado número de sus diversas modalidades, es sostener que el fundamento de la sociedad es la *acción vital*, que, como ya se señaló, es previa a toda disección metodológica entre lo teórico y lo práctico e incluso a todo ejercicio real especializado en el plano de la reflexión teórica o en el de la actividad práctica. Pero si se tiene en cuenta lo que hasta ahora se ha dicho sobre el *eros*, sobre el inconsciente y sobre la autoconciencia, entonces resulta patente que el mayor

grado de autoconciencia no lo alcanza el ser humano en el grado más alto de la reflexión intelectual (pues, como vimos, ahí es donde menos puede comparecer el yo), sino justamente en el plano de la acción vital, y en mayor medida mientras más directa e inmediatamente entra en juego el *eros*, puesto que, como ya vimos, el sentimiento y la voluntad connotan de modo inequívoco y certero la máxima radicalidad del yo.

Si se sostiene que el fundamento de la sociedad es el *eros*, en la medida en que a éste le compete la máxima autoconciencia precisamente en términos de intencionalidad, o sea en la medida en que connota máximamente la propia intimidad pero justamente en tanto que referida a otra o en tanto que siendo por y para otras, entonces se puede afirmar con Husserl y Heidegger que la sociabilidad, o lo que es equivalente, la intersubjetividad, la coexistencia o el ser-con-los-otros-en-el-mundo, es un *existenciario*, es decir un modo de ser originario y genuino del existente humano, que no se deduce de o se funda en algo previo, sino que es punto de partida y fundamento de cualquier fenómeno intersubjetivo y de cualquier consideración de la intersubjetividad.

Así pues, desde el punto de vista ontológico se puede afirmar que estos términos que la sociabilidad o la intersubjetividad es lo originario (estrictamente en los mismos términos y por los mismos motivos por lo que lo es el *eros*), y que en cuanto tal funda todo lo que desde el punto de vista fenomenológico se pueden llamar acciones vitales constitutivas de la sociedad.

Una vez situados en el plano fenomenológico se puede sostener que la constitución de la sociedad tiene tres fases: primero es la vida, la acción vital; en segundo lugar, la norma, lo voluntariamente reglamentado, y, en tercer lugar, la doctrina teórica, la reflexión intelectual sobre la norma y sobre la vida. Se puede aceptar con Vico que esos tres momentos se suceden cronológicamente en toda sociedad humana, desde su nacimiento hasta su degeneración y regeneración; se puede pensar con Rousseau que esos tres momentos se excluyen, que la reflexión intelectual propia del espíritu cultivado es incompatible con la fuerza creadora de una acción vital con la que el espíritu se estrena, y se puede afirmar con Hegel que aunque en la historia haya habido una sucesión cronológica de esas tres fases, las tres se corresponden con momentos o dimensiones esenciales y esencialmente constitutivas de la sociedad humana *a simultaneo*, independientemente de que haya o no una manifestación de esa simultaneidad en el plano empírico[11].

Ahora no es el momento de entrar en el análisis de esta cuestión, sino sólo en el de la primera fase, para examinar la acción vital o las acciones vitales que pueden considerarse fundamentales y constitutivas en concreto de la sociedad humana.

Si toda sociedad humana tiene una estructura con arreglo a los cinco niveles de actividades institucionales señalados en el epígrafe anterior, se trata de ver ahora qué tendencias naturales dan lugar a esas actividades institucionales o institucionalizables desde la forma primigenia de acciones vitales.

---

11. Para hacerse cargo brevemente de estos tres puntos de vista, cfr. G.B. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*; J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*.

En el capítulo titulado "Instintos y tendencias. Bases de la ética", se indicó que en términos generales resulta problemático considerar los sistemas normativos de las sociedades humanas en sus comienzos como fuertemente represivos porque sólo se puede ejercer alguna represión sobre las tendencias que ya son fuertes, y es muy improbable que tengan esa cualidad un conjunto de tendencias que, por haber perdido su carácter instintivo, son muy plásticas e indeterminadas, como ocurre con la sexualidad y la agresividad humanas. También a las tendencias humanas se puede aplicar el principio físico de que la presión de un fluído aumenta al disminuir la sección del conducto por el que circula, y por eso se puede decir que los sistemas normativos (sociológicos, jurídicos o éticos), al delimitar el cauce de las tendencias incrementan precisamente por eso su intensidad. Pues bien, una tendencia así intensificada, de manera que facilita o capacita al individuo para la obtención del objetivos valiosos, es lo que en el mundo griego, en el mundo latino y posteriormente en el renacimiento se denominó *virtud*, con un vocablo formado a partir del término latino *vis*, que significa "fuerza"[12].

En el hombre las tendencias son plásticas e indeterminadas, pero también tienen una cierta "naturaleza", es decir, apuntan a un fin aunque no esté determinado en concreto y requiera una ulterior autodeterminación. Reforzar esas tendencias naturales mediante ulteriores determinaciones es convertirlas en virtudes, o sea, en fuerzas de mayor alcance.

A partir de este concepto de virtud (por lo demás, bastante común tanto en el pensamiento antiguo y medieval como en el moderno y contemporáneo), si se pasa revista a las denominadas *virtudes sociales* indagando a qué *tendencias naturales* corresponden, puede obtenerse un conjunto de *acciones vitales* originarias que, en tanto que modalizaciones del *eros* radical, pueden considerarse como constitutivas de la sociedad humana o como *radicales de la sociabilidad*[13].

El tema de las virtudes sociales tiene una rica historia en el pensamiento antiguo y medieval, cuyos puntos nucleares pueden ser el libro IV de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, los estudios de Panecio y Posidonio, buena parte de la obra de Ciceron y la sistematización de todas esas investigaciones llevada a cabo por Tomás de Aquino. A partir de esa sistematización tomista de las virtudes sociales se pueden establecer nueve radicales de la sociabilidad[14].

1. Tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del saber propios. Es la tendencia a venerar a Dios, a los padres, a la sociedad y a la tierra, en virtud de los cuales cada hombre es tal. El término latino con el que se designa es

---

12. Como es natural, con esta explicación no se pretende sostener la tesis de que los sistemas normativos no puedan ser represivos y no lo sean de hecho, al pretender que los hombres se comporten "con sentido común", "justamente" o "virtuosamente". Se quiere decir que puede resultar un anacronismo y también un paralogismo, si se proyectan sobre épocas prehistóricas o épocas históricas lejanas a la nuestra, las experiencias y el concepto de "represión" propios de la Europa del siglo XX.

13. He seguido este procedimiento para una fundamentación antropológica de la sociedad en mi estudio *Radicales de la sociabilidad*; recogido en J. Choza, *La supresión del pudor y otros ensayos*; EUNSA, Pamplona, 1980, y lo he retocado en otro contexto en el libro AA VV, *Etica y política en la sociedad democrática*; Espasa Calpe, Madrid, 1981. Ahora expondré algunos aspectos de las tesis sostenidas en esos trabajos.

14. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, qq 101-119.

pietas, que comprende la *religiosidad*, el *amor filial* y el *patriotismo*. Estos términos quizá no tienen una resonancia muy viva en la cultura contemporánea, pero en su lugar hay otros que recogen parcialmente su contenido y cuya resonancia vital es fuerte. El significado de expresiones actuales como "la voz de la sangre" y "la voz de la tierra" recoge parte del contenido de la *pietas* latina y alude a impulsos que fundan acciones vitales prerreflexivas pero que connotan maximamente la intimidad subjetiva.

2. Tendencia a acatar la autoridad. El término latino con el que se designa es *observantia*, y modernamente ha sido estudiada por la etología en su base biológica como tendencia de los animales a someterse a un individuo dominante, es decir, como factor estructurante de las sociedades animales. En el campo de la etología humana Eibl-Eibesfeldt le ha dado el nombre de tendencia natural (biológica) a obedecer[15], y puede considerarse como una de las bases biológicas de lo que en el ámbito de la filosofía política y social se denomina principio de autoridad.

3. Tendencia a reconocer el mérito de los mejores, designado con el término latino *honor*. Se corresponde con lo que Hegel denomina *reconocimiento* y que establece como uno de los fundamentos de la constitución y del dinamismo de la sociedad en su análisis de la dialéctica señor-siervo. Como las dos anteriores, esta tendencia es también la base de acciones vitales prerreflexivas y configuradoras de determinados aspectos del orden social, y su eficiencia es lo que resulta tematizado en lo que la sociología denomina "sociograma".

4. Tendencia a observar lo mandado (no a obedecer al mandante), o tendencia a acatar la norma. El término latino con el que se designa es *obedientia*. Se corresponde con lo que Lévi-Strauss llama "necesidad de orden" y que establece como fundamento último de la sociedad, y también con lo que Hobbes denomina afán de seguridad. La convicción de que esta tendencia opera en todos los individuos y que gracias a ella todos tienen interiorizado el mismo "mapa de roles" de que se habló anteriormente, o que todos tienen "sentido común" y se comportan de acuerdo con él, es lo que confiere a todos los individuos de un grupo seguridad y confianza en el orden social.

5. Tendencia a pagar el bien recibido. El término latino para designarla es *gratitudo*. En base a esta tendencia se configura toda una red de relaciones intersubjetivas, de carácter prejurídico, que resultan del bien realizado por individuos y grupos. El conjunto de estas relaciones presta una peculiar configuración a la sociedad creando en ellas determinadas lineas de fuerza y cauces de conducta.

6. Tendencia a pagar el mal recibido. Se designa en la cultura latina con el término *vindicatio*, y es la tendencia espontánea sobre la cual se edifica el ordenamiento de la justicia legal.

7. Tendencia a manifestarse como se es. Se designa con los términos latinos *veritas* y *veracitas*. En el pensamiento contemporáneo ha sido tematizada como *autenticidad* en primer lugar por Kierkegaard y posteriormente por todo el pensamiento existencialista. En sentido amplio abarca, además de la tendencia a decir la verdad acerca de uno mismo, la tendencia a decir la verdad en general, y

---

15. Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Omega, Barcelona, 1974.

tiene como límite inferior invulnerable la imposibilidad —tanto lógica como existencial— de que toda proposición y todo diálogo sea siempre falso, lo cual, obviamente, haría imposible cualquier sociedad humana[16].

8. Tendencia a "dar de lo que se es". Es lo que en el lenguaje ordianrio se designa con términos tales como cordialidad, jovialidad, y otros cuyas áreas semánticas son oscilantes. En la cultura latina recibió los nombres de *afabilitas* y *amicitia*. En el pensamiento contemporaneo está tematizada, entre otros autores, por Max Scheler en su *Esencia y formas de la simpatía* como uno de los fundamentos de la sociedad humana.

9. Tendencia a dar de lo que se tiene. Designada en la cultura latina con el término *liberalitas*, está tematizada entre otros por Marcel Mauss en el *Essai sur le don*, donde la define como tendencia natural a dar y la considera como el fundamento último de las relaciones sociales, al igual que —posteriormente— Lévi-Strauss, para quien el intercambio de bienes es el fundamento primordial de toda sociedad humana.

Al poner en correlación con el sistema latino de las virtudes sociales los diversos fundamentos naturales-culturales de la sociedad señalados por el pensamiento moderno y contemporáneo, no se pretende sostener que haya una correspondencia estricta entre el planteamiento latino y el de los pensadores modernos y contemporáneos, pues hay notables diferencias entre ambos tanto en lo que se refiere a las preocupaciones temáticas como en lo que respecta a las perspectivas y recursos metodológicos. Pero si se pretende poner de relieve que la sistematización latina no es una elaboración particular, que pudo ser llevada a cabo sólo en un medio cultural en el que por primera vez en la historia el derecho adquirió un desarrollo inusitado y que es válido precisamente sólo para esa sociedad particular. Por supuesto que se trata de una elaboración particular, pero si lo obtenido en ella vuelve a ser redescubierto, desde otros intereses temáticos y mediante diferentes procedimientos metódicos, por pensadores que buscan los fundamentos de la sociedad investigando sobre sociedades y culturas muy heterogeneas, entonces puede decirse que la sistematización latina tiene también una validez universal en lo que se refiere al establecimiento de las acciones vitales fundamentantes de las sociedades humanas.

Cada una de estas acciones vitales es susceptible de ulteriores profundizaciones ontológicas y fenomenológicas, que en diversos casos han sido efectivamente realizadas por algunos de los autores mencionados a propósito de ellas, pero tales análisis no son pertinentes ahora. Lo pertinente, según se ha propuesto con anterioridad, es considerar la relación entre estas acciones vitales y los cinco niveles de actividades sociales institucionalizadas o institucionalizables que estructura las sociedades humanas.

Esos cinco niveles mencionados en el epígrafe anterior pueden reconducirse a los tres niveles o a las tres dimensiones del logos humano, razón teórica, razón práctica y razón técnica (según la clasificación de Aristóteles), que a su vez se corresponden en el plano extrasubjetivo de la dinámica histórico-social con la superestructura, estructura e infraestructura sociales (según la clasificación de Marx).

---

16. Sobre la mutua implicación entre verdad lógica y veracidad social existencial, cfr. F. Rivetti-Barbó, *Dialogo e malinteso*, Marzorati, Milano, 1985.

Pero la serie de acciones vitales mencionadas no tienen como fundamento el *logos* sino, como se ha insistido repetidas veces, el *eros*. Pues bien, la conjunción de *logos* y *eros* en este tipo de acciones vitales y de actividades sociales es lo que da lugar al *ethos* en general y a lo que cabe denominar más en concreto el *ethos* social.

El intelecto es la luz de la existencia humana, de la vida, y el eros su fuerza, según se indicó en su momento. Ahora se trata de ver cómo se articulan para dar lugar a la constitución y desarrollo de la vida individual y social, para dar lugar a una "subjetividad social" autoconsciente integrada por y fundamentada en subjetividades autoconscientes individuales pero diferenciada de ellas y que, para evitar equívocos terminológicos, vamos a denominar *subjetualidad social.*

Si la subjetividad se puede definir por las notas de la autoconciencia o saber de sí y de la autodeterminación operativa, en la medida en que los grupos humanos *en tanto que grupos* son autoconscientes y son sujetos de actos de un modo irreductible a la subjetividad individual, pueden ser considerados sujetos, aunque, eso sí, con una conciencia, una voluntad operativa y una subjetividad diferentes de las de los individuos singulares.

Como se ha dicho, la sociedad se constituye en base a acciones vitales autoconscientes pero prerreflexivas. En sus inicios, cada una de esas acciones es una invención, un descubrimiento, la obra de un genio (en el sentido kantiano con que se utilizó este término en capítulos precedentes), y abre un camino para la reproducción o repetición de actos que apuntan a la realización de un valor (entre lo que se incluye también la satisfacción de necesidades, por supuesto). Las acciones vitales crean de este modo, *ad intra* lo que se denominan *habitos*, y *ad extra* lo que se denominan *costumbres*, y que significan modos de comportarse, de vivir y de ser, tanto para el individuo singular como para la sociedad.

Los hábitos y las costumbres, en tanto que acciones vitales reiteradas son, desde luego, la vida, la vida espontánea: no una norma establecida mediante la reflexión o la deducción, sino un hallazgo debido a la intuición y al ingenio. Ahora bien, una vez que el hábito y la costumbre están establecidos espontaneamente, se pueden consolidar más firmemente estableciéndolos de un modo voluntario y reflexivo mediante un acto de voluntad mancomunada de los individuos integrantes de un grupo social. Lo que surge entonces es una *institución*, y su nacimiento marca la emergencia en acto de una *autoconciencia social* y de una *voluntad social*, es decir de la sociedd como sujeto o de la *subjetualidad social.*

Por supuesto que la diferencia entre costumbre e institución no es tan neta, precisamente porque no lo es tampoco la diferencia entre los diversos grados de conciencia y de reflexión, y que incluso el tránsito desde la acción vital hasta la institución podría considerarse como una función continua. En este sentido, la caracterización que hace A. Gehlen de la institución como una "función de descarga"[17] es igualmente válida para la costumbre, e incluso para el lenguaje. Más aún, la noción de "fusión de descarga" la acuñó Gehlen precisamente para definir el lenguaje, como se vió en su momento. El lenguaje cumple una "función de descarga" porque congrega y articula, en función de expresiones objetivas, el flujo de vivencias y pulsiones de la subjetividad permitiendo al sujeto distanciar-

---

17. Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1963.

se de ellas precisamente al disponer de ellas en el plano de la objetividad, el cual implica ya un orden y una funcionalidad. Pues bien, las costumbres y las instituciones (que, por supuesto, no son ajenas al lenguaje sino que lo implican radicalmente), cumplen respecto de la dinámica social la misma función que el lenguaje respecto de la dinámica psíquica intersubjetiva, a saber, congregar y articular en función de expresiones objetivas el flujo de vivencias y pulsiones del grupo (el conjunto de necesidades a satisfacer y de tendencias radicales de la sociabilidad), permitiendo al grupo distanciarse de ellas y disponer de ellas en un plano objetivo (el de la exteriorización de la subjetividad o expresión objetiva del espíritu), que, por supuesto, implica también de suyo un orden y una funcionalidad.

Pero la noción de función de descarga no permite, tomada en general, establecer la diferencia entre costumbre e institución, y menos aún señalar posiciones intermedias, cosa que sí se encuentra en el ámbito de los estudios jurídicos.

En el mundo romano se designa con el término de *oficium* la reglamentación prejurídica de un conjunto de actividades y relaciones intersubjetivas pertenecientes a un determinado campo de la vida social, y que suministra fundamento y criterio para las reglamentaciones jurídicas de diversos aspectos de ese campo. Este es uno de los sentidos —quizá el fundamental— que tiene la tesis de que la costumbre es fuente de derecho. El *oficium* no es sin más la costumbre, pues en ésta la fluctuación y la imprecisión es mayor, pero tampoco es la *institución*, tampoco es *derecho*.

Junto a la tesis de que la costumbre es fuente de derecho se puede considerar la tesis de que "derecho es lo que dicen los jueces"[18], y de este modo se perfila con más nitidez la diferencia entre costumbre e institución, e incluso entre *oficium* e institución.

La sentencia judicial, la jurisprudencia, puede considerarse y es fuente de derecho porque expresa el juicio de la subjetualidad social sobre lo que es o no justo en un determinado caso, a través de un sujeto singular investido del conocimiento y la voluntad de esa subjetualidad social: el juez. Ahora bien, el juez es precisamente una institución, es el "sentido común" y la voluntad de justicia común en cuanto que objetivada y depositada en un individuo singular para su custodia y ejercicio.

Desde luego carece de sentido decir que el juez, en cuanto que ejerce su función, es un sujeto singular sin más, y carece de sentido también decir que la figura del juez surge de un modo absolutamente espontáneo y prerreflexivo. Por supuesto que hay muchos tipos de "jueces" y de sistemas judiciales en la historia, pero la existencia de una persona singular investida de la conciencia y de la voluntad de la subjetualidad social para hacer justicia surge por un acto de voluntad explícito, es decir, reflexivo, del grupo social, para conferir mayor firmeza y fuerza a la costumbre y al *oficium* según los cuales se administraba justicia de modo espontáneo y prerreflexivo. Desde este punto de vista se puede definir la institución como una reflexión de la costumbre sobre sí misma, y encuanto que la costumbre es una acción, la reflexión de la costumbre es una reflexión de la voluntad autoconsciente. Pero a su vez, una reflexión de la voluntad auto-

18. Esta tesis, tomada como definición más esencial de derecho por Alvaro d'Ors, es por otra parte discutida en no pocos medios jurídicos.

consciente da lugar a un grado nuevo de voluntad y de conciencia que antes no existía o no estaba explicitado, que es el de lo que podemos llamar voluntad pública y conciencia pública, y cuya emergencia da lugar precisamente a la división de los ámbitos de lo público y lo privado.

Si las tesis de Lowie acerca del carácter co-originario de la autoridad familiar y la autoridad social son correctas, entonces puede decirse que también es originaria la diferencia entre conciencia pública y conciencia privada. Y quizá el texto platónico del *Protagoras* en que se mencionan el pudor y la justicia como los dos dones divinos que permiten la constitución de la sociedad, también pueda interpretarse en el sentido de que lo privado y lo público son radicalmente constitutivos de la sociedad humana, es decir, co-originarios, aunque, por supuesto, ni el concepto ni la realidad de estos dos ámbitos permanece constante a lo largo de la historia[19].

La constitución de la conciencia pública en cuanto distinta de la conciencia privada permite al sujeto individual un conocimiento de sí mismo que de otro modo no podría tener. El sujeto individual abarca su existencia completa como un proyecto precisamente en la medida en que proyecta su existencia, o sea, en la medida en que anticipa imaginativamente lo que quiere ser, en la medida en que concibe en su intimidad unos ideales que están vinculados a la realización de unos valores, o lo que es lo mismo, en la medida en que conoce y se propone sus propios fines en tanto que hombre.

Los fines del hombre se dan en tres niveles diferenciados y articulables entre sí. En un nivel se dan las expectativas religiosas en relación con su destino eterno, que podemos llamar fin 1; en otro nivel, el de los valores que marcan la culminación de la perfección humana, se dan los ideales éticos, que podemos llamar fin 2; y en otro nivel, el de las realizaciones culturales, se dan las aspiraciones profesionales y sociales, que podemos llamar fin 3. estos tres fines pueden estar articulados en un único proyecto existencial, pueden coexistir en el mismo sujeto sin estar articulados unitariamente, o puede faltar alguno de ellos en mayor o menor número de sujetos singulares[20].

Pues bien, la manera en que el sujeto individual es consciente de su triple teleología y se la propone es función del modo en que la subjetualidad social es consciente de y se propone a sí misma esa triple teleología, es decir, es función del modo en que las acciones vitales que constituyen el fundamento de la sociedad son asumidas por la subjetualidad social y realizadas como actividades públicas, o como actividades sociales.

Con esto no solamente se quiere decir que la religión, la moral y la cultura son esencialmente sociales, cosa por lo demás obvia, sino, sobre todo, que la autoconciencia y la autodeterminación de la subjetividad social se hace posible en virtud de esos tres planos: porque en ellos se toman los puntos de referencia

---

19. Para una exposición de la evolución histórica de lo público y lo privado, cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

20. Un análisis más detenido de las características de estos tres fines, de sus modos de articulación, y de la variación histórica de la intensidad y valor aglutinante de cada uno de ellos, la he expuesto en el libro en colaboración *Etica y política en la sociedad democrática*, anteriormente citado.

para la determinación del origen y del *telos* de la sociedad, así como para la determinación de las tareas culturales mediante las cuales la sociedad provee a su subsistencia y desarrollo y cubre la diferencia entre su origen y su fin.

No se quiere decir con esto que toda sociedad haya tenido o tenga lo que actualmente llamamos conciencia histórica, sino que ha tenido y tiene conciencia religiosa y conciencia moral, además de conciencia de su tarea cultural, que, por una parte, resulta de la autoconciencia de su triple teleología que cada sujeto individual tiene y que, por otra parte, hace posible la autoconciencia de esa triple teleología en cada individuo singular.

Como se verá más adelante, las relaciones entre esas dos modalidades de autoconciencia triplemente teleológica no son históricamente constantes, ni han sido históricamente pacíficas, sino más bien todo lo contrario. Ahora interesa considerar el modo en que la autoconciencia pública es una autoconciencia religiosa y una autoconciencia ética.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales se ha repetido incesantemente que la religión es el "cemento" y el origen de toda sociedad humana, sobre todo por parte de la escuela sociológica francesa. Esta tesis se establece generalmente desde el punto de vista de la exterioridad objetiva o desde el de la exterioridad subjetiva, que es el propio de las ciencias sociales y de la historia y las restantes ciencias humanas. Pero también es pertinente considerarla desde el punto de vista de interioridad subjetiva.

Desde este punto de vista, hay que decir que todas las sociedades antiguas consideran que su origen es divino o cuasi-divino, que además su religión es revelada por la divinidad, y que también lo es en mayor o menor medida (aunque de distinto modo) su sistema ético. Esta convicción se mantiene inamovible hasta la emergencia y autonomización del espíritu racional en Grecia. Como se ha visto, Platón toma como punto de referencia un mito para explicar el origen de la sociedad, pero está ya racionalmente distanciado de los mitos a los que recurre, y Aristóteles no se refiere ya a los dioses, sino a los primeros hombres que, precisamente por constituir la sociedad, "fueron causa de los mayores bienes". A partir de ese momento sigue ya su curso el proceso de secularización de la autoconciencia pública, según las secuencias señaladas por Comte en su ley de los tres estadios o por Spencer en su teoría general de la evolución, con todas las matizaciones y correcciones que les han sido hechas posteriormente.

Pero el carácter religioso de la autoconciencia pública se sigue poniendo de manifiesto de un modo u otro a lo largo de ese mismo proceso de secularización. La tendencia de Comte y Durkheim a considerar la sociedad como una realidad en sí misma divina o casi divina puede tener un fundamento en la propia base ontológica de la sociedad misma en tanto que realidad. Por otra parte, las utopías político-sociales propuestas a lo largo de la historia europea desde Joaquin de Fiore hasta Marx y algunos de los revisionismos marxistas, por alejadas que estén del cristianismo, cuando apuntan a una sociedad perfecta en la que el mal se habrá erradicado y en la que la comunicación entre los hombres fluirá con la transparencia propia de las almas que han alcanzado plenamente la bondad, lo que en realidad hacen es reponer, en términos de objetivo intrahistórico, el tipo de sociedad que la dogmática cristiana designa con el nombre de "comunión de los santos" y cuya consecución plena se adscribe a la vida eterna.

Pero sobre todo, y como fundamento de esas manifestaciones, cabe considerar que la conciencia pública, en su propia base ontológica, tiene un cierto carácter divino o sagrado. Para ponerlo de manifiesto es preciso hacer algunas aclaraciones terminológicas, especialmente para diferenciar lo que aquí se está llamando conciencia pública de lo que se suele llamar "conciencia social". La "conciencia pública" y la "voluntad pública" es aquella cuyo ejecutor está legítimamente investido de ese poder de ejecución por la conciencia social y la voluntad social. En este sentido puede decirse que la conciencia y la voluntad "públicas" son una reflexión de la conciencia y la voluntad "sociales", en el mismo sentido en que se dijo que la institución es una reflexión de la costumbre sobre símisma mediada por la voluntad. Esta reflexión también puede darse en mayor o menor grado, y puede suceder también que la conciencia pública no represente adecuadamente a la conciencia social, que la traicione, etc. Lo que siempre ocurre es que cada una está referida a la otra, independientemente de lo problemática que pueda resultar esa referencia en el plano empírico.

Pues bien, la conciencia "privada", o conciencia del sujeto singular, siempre apela a la conciencia social y más aún a la conciencia pública como garantía de verdad y de justicia. Cuando un individuo particular ha padecido injusticia, ha sido objeto de calumnias, etc. se considera "salvado" en su honor, etc., con tal de que la verdad *se sepa*, es decir, quede acogida en la conciencia social y, sobre todo, en la conciencia pública. Como si la conciencia pública no pudiera tomar en consideración lo malo y lo falso más que para denunciarlo como tal, rechazarlo y castigarlo en orden a patentizar el bien y la verdad.

Podría pensarse que esto sólo se da en una sociedad secularizada porque al desaparecer del horizonte el juicio final de Dios sólo queda como última instancia de apelación el juicio de la sociedad, pero eso deja intacto el problema de por qué el juicio de la sociedad iba a ser garantía de la bondad y de la verdad, o incluso lo plantea todavía con mayor agudeza.

Pero el carácter "absoluto" de lo público aparece con la máxima nitidez precisamente en el propio plano de la religión cuando se advierte que en la misma tradición cristiana lo que garantiza la verdad y la justicia del juicio final no es solamente que el juez sea Dios, sino *también* que el juicio sea público, y que, al serlo, todo quedará puesto de manifiesto. Desde esta perspectiva parece como si "lo público" se convirtiera con el ente, es decir, con lo verdadero y con lo bueno, he hiciera que lo falso y lo malo (lo que no es "ente" en realidad, sino sólo en descomposición) se desprendiera de ello como por su propio peso y se precipitara en una especie de tinieblas exteriores[21].

Desde este punto de vista podría decirse que el carácter sagrado o divino que lo público tiene ontológicamente de suyo, proviene de que representa y significa el *telos* o el fin del existente humano en tanto que la coexistencia o la intersubjetividad es un "existenciario", es decir, en tanto en cuanto para una persona, *ser* significa *ser con otras personas*. En efecto, si ser persona significa ser inteligente y ser libre en la autodeterminación, y al mismo tiempo ser por y para otras personas, como las inteligencias no pueden unirse más que en la verdad y

---

21. Quiero hacer constar que parte de estas tesis han tomado forma en conversaciones con mi colega el profesor Angel López López.

las voluntad libres no pueden unirse más que en el bien, todo el acontecer de lo real, tanto de lo natural como de lo histórico, desde el punto de vista de la trascendentalidad del ente (desde el punto de vista de la verdad, bondad, etc. de lo sido y de lo acontecido) es el acontecer de la sociedad hasta alcanzar la forma de su plenitud, su *telos*, que ahora aparece como la realización y el reconocimiento de la verdad-bondad-belleza de lo real.

Pues bien, si este es el *telos* de la sociedad, en función del cual había que dilucidar su carácter *natural*, ahora puede decirse que la tesis de que la sociedad es natural o de que el hombre es social por naturaleza significa que el hombre tiende espontaneamente a un fin que es la realización y el reconocimiento de la verdad-bondad-belleza de lo real, porque para él ser significa precisamente eso, existir en referencia a otras personas y acoger en esa referencia la totalidad del acontecer.

Desde esta perspectiva se ve con más claridad por qué el fundamento de la conciencia religiosa, ética y cultural del sujeto singular y de la subjetualidad social el es mismo, y por qué las espectativas religiosas, los ideales éticos y las aspiraciones culturales son los puntos de referencia en virtud de los cuales la conciencia humana, en sus diversas modalidades, se hace cargo de la subjetividad humana en sus diversas modalidades.

Si este es el sentido en que hay que entender que la sociedad es natural y que el individuo es social por naturaleza, (a partir de esta determinación de su originariedad, y de su telos) en cuanto que síntesis de naturaleza y libertad, entonces hay que decir que la *polis* de Aristóteles es natural en cuanto que la logra, y que no es natural en cuanto que no la logra. Dicho de otro modo, hay configuraciones sociales posteriores a la *polis* en que hay más síntesis de naturaleza y libertad y mejor lograda, si se entiende por ello más conocimiento más poder y más libertad para más individos, más cohesionados socialmente y en referencia a ámbitos de lo real no tenidos encuenta anteriormente. Pero lo mismo puede decirse de las posteriores configuraciones históricas de la sociedad humana. La cuestión de la sociedad humana más natural o que ha alcanzado mejor su fin queda remitida así a la filosofía de la historia.

Todavía queda, para concluir este apartado, hacer algunas observaciones sobre la relación entre la conciencia pública y la conciencia privada. Lo que media entre ambas es la conciencia social, y el proceso de constitución completo de la sociedad tiene como primera fase la vida, las acciones vitales, lo que da lugar a las costumbres y a la conciencia social; como segunda fase la norma, la reflexión de la costumbre sobre sí misma mediada por la voluntad, que da lugar a las instituciones y a la conciencia pública; y como tercera fase la reflexión intelectual sobre la vida y sobre la norma, que podría dar lugar al pleno reconocimiento recíproco en la plena realización de la verdad-bondad-belleza de lo real.

Pero sucede que esto último no ocurre en ninguna sociedad histórica, sino tan solo en el concepto ideal del Estado de Hegel, y quizá ni tan siquiera en ese concepto. Y no ocurre porque las sociedades humanas son sistemas abiertos, porque las subjetividades singulares humanas siempre pueden dar más de si y por lo tanto, cuando está aconteciendo el reconocimiento de lo establecido ya hay nuevas acciones vitales que están abriendo nuevos horizontes de expresión para las subjetividades humanas todavía no reconocidos por la conciencia social y por la

conciencia pública, o, en otro sentido, también puede suceder que la conciencia pública pretenda abrir unas posibilidades que no sean percibidas como cauces para la propia expresión por la conciencia social y por la conciencia de los sujetos singulares.

Dicho de otra manera, las sociedades humanas son sistemas abiertos porque no cabe una coincidencia estricta y sin residuos ente los contenidos de la conciencia pública, la conciencia social y la conciencia de los sujetos singulares: no cabe una conmensuración adecuada y estable de una vez por todas entre la vida, la libertad, y las objetividades decantadas por las expresiones de esa vida. Tiene que haber, y hay, un trasvase continuo de los contenidos de la conciencia privada a la conciencia pública, que es el correlato, en el ámbito social, de lo que en capítulos anteriores se denominó la experiencia de la conciencia. La tesis que entonces se formuló de que la experiencia (la vida) rige y corrige la ciencia tiene como correlato, en el plano de la sociedad, el tema de la relación entre la vida y la norma, el tema del cambio y la dinámica sociales, de las instituciones, etc. Pero antes de entrar en la consideración de ese tema hay que analizar todavía la sociedad desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva, desde el punto de vista de las objetivaciones del espíritu, en cuanto que constituyen un conjunto con una cierta independencia respecto de los espíritus subjetivos y susceptibles de una dinámica autónoma propia.

3. EL SISTEMA DE LAS NECESIDADES Y EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

Los cinco niveles de actividades institucionales que vertebran todo grupo social humano (familia, sistema educativo, actividades económicas, actividades políticas y ámbitos culturales), pueden ser reconducidos a los tres niveles del logos (razón teórica, razón práctica y razón técnica) en correspondencia con los tres niveles de las sociedades humanas (superestructura, estructura e infraestructura).

La infraestructura integra todos los elementos y factores correspondientes a los procesos de reproducción y producción, cuyo objetivo es la subsistencia o supervivencia del grupo social. La estructura comprende los elementos y factores que regulan las relaciones entre los individuos. La superestructura engloba las expresiones culturales mediante las cuales el grupo tiene conciencia refleja de sí, de su origen y de su *telos*, de su estructura y de su dinámica.

El primer nivel es el de las necesidades materiales, que constituye el ámbito de la economía. El segundo, el de las libres relaciones entre los individuos, que constituye el ámbito del derecho y de la moral. El tercero, el de la autoconciencia y los ideales, que es el ámbito de la filosofía, de la religión y del arte.

Estos tres ámbitos están constituídos por exteriorizaciones de la subjetividad humana, y a partir de Hegel es frecuente darles globalmente la denominación de *espíritu objetivo*. La expresión la acuñó Hegel para designar sólo los dos primeros niveles, y para el tercero reservó la denominación de *espíritu absoluto*, pero a partir de Dilthey y N. Hartmann se utilizan frecuentemente los términos *espíritu objetivo* para designar el conjunto de los tres niveles.

Pues bien, el espíritu objetivo adquiere una consistencia y una dinámica autónoma respecto de los individuos singulares, vale decir, un estatuto ontológico extrasubjetivo, y desde su exterioridad y autonomía ejerce a su vez un influjo determinante sobre los individuos singulares.

El estudio de la sociedad resultaría muy incompleto si se llevara a cabo sólo desde el punto de vista fenomenológico, porque la dinámica social tiene un cierto carácter autónomo cuyos aspectos en gran medida escapan a la conciencia individual y social, tanto más cuanto que en diversos grados y en diversos sentidos determinan las modalidades de la conciencia sin que ella lo advierta. Por eso es preciso estudiar las necesidades materiales y las relaciones intersubjetivas libres, es decir, los procesos económicos y los ordenamientos jurídico-morales, desde el punto de vista de la exterioridad para obtener una visión más completa de las sociedades humanas.

El juego de las necesidades humanas, visto desde el punto de vista de la exterioridad, es lo que constituye el objeto de la *Economía política*, según la caracterización de dicha ciencia que hiciera Hegel[22].

Hacerse cargo del modo en que la economía formaliza desde el primer momento los grupos humanos requiere una cieta comprensión de los conceptos económicos claves, lo cual puede lograrse del modo más sencillo siguiendo la primera formulación histórica de dichos conceptos, a saber, la de Aristóteles, ya que los conceptos que el acuñara, aunque ahora se designen con otros términos en correspondencia con ulteriores matizaciones y precisiones, se mantienen básicamente con el mismo contenido de fondo.

Cuando Aristóteles sostiene que el dinero, junto con el lenguaje y la justicia, constituye el fundamento de la sociedad, lo hace después de haber establecido las bases de lo que siglos más tarde sería la economía política.

Lo primero que llama la atención de Aristóteles al analizar el "arte adquisitivo" o arte de obtener riqueza, es que hay dos clases de riqueza. Una es la riqueza natural. que es el conjunto de los bienes materiales necesarios para la subsistencia de la comunidad doméstica y la comunidad política (la ciudad), y otra constituída por acumulación de bienes que exceden esas necesidades y que no subvienen directamente a ellas y que, consiguientemente, podía ser considerada más bien como riqueza artificial. A la "riqueza natural", o mejor dicho, al arte de obtenerla, le dió el nombre de *economía*, a partir de los vocablos *oikos* (casa) y *nomos* (regla o norma), o con lo que la economía quedaba definida como el conjunto de reglas o normas por los que se rige una casa (comunidad doméstica, familia) en orden a obtener los bienes materiales necesarios para su subsistencia. Y a la "riqueza artificial", o al arte de obtenerla, la denominó *crematística*[23].

Para una mente griega, y especialmente para la de Aristóteles, algo es natural si tiene *telos*, si tiene un fin que señala su propia culminación o plenitud, y si no lo tiene entonces no es natural y puede ser antinatural, irracional, etc., aunque

22. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafos 524-528 y *Filosofía del derecho*, parágrafos 189-208.
23. Cfr. Aristóteles, *Política* 1256 b 26-41 y 1257 a 1-5.

en este caso a este arte que carece de *telos* y a lo conseguido mediante él lo llama artificial[24]. Así pues, la crematística es un *arte artificial* porque es una actividad humana que carece de una culminación precisa y definida, dado que la riqueza se puede acumular indefinidamente.

La crematística es artificial, pero tiene un sentido y una función comprensible, que viene dado por el doble valor que cada bien económico tiene: puede ser usado sencillamente consumiéndolo (*valor de uso*) y puede ser usado para cambiarlo por otro bien del que se carezca (*valor de cambio*). Pues bien, es este segundo tipo de uso de los bienes lo que constituye uno de los fundamentos de la sociedad, y en el mismo sentido en que puede decirse que es artificial porque carece de fin, pero que es *natural* en su principio, puede afirmarse de la sociedad que es artificial en cuanto que carece de un fin determinado pero que es natural en su principio de la misma manera que lo es el cambio. Desde este punto de vista puede decirse que la sociedad es a la vez natural y artificial de la misma manera que lo es el dinero, su fundamento. Aristóteles lo expone en los siguientes términos:

"Esta clase de cambio (el trueque) ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, sino que servía para completar la suficiencia natural. Pero de ella surgió *de un modo natural* la otra, pues cuando se dependió más del exterior para importar lo necesario y exportar lo que se tenía en abundancia, la necesidad hizo que se ideara la utilización del dinero por no ser fáciles de transprotar todos los productos naturalmente necesarios. Por eso convinieron en dar y recibir recíprocamente en sus cambios algo que, siendo útil en sí mismo, fuera además de facil manejo para la vida, como el hierro, la plata o algo semejante. Al principio determinaron su valor simplemente por su tamaño y su peso, y por último le imprimieron un cuño para ahorrarse el trabajo de medirlo, ya que el cuño se puso para significar el valor"[25].

Así pues, la riqueza artificial, la crematística, es un proceso que se desencadena sobre todo a partir de la aparición del dinero, que ciertamente es un ente artificial, pero que "surgió de un modo natural".

El procedimiento por el que lo artificial surge de una manera *natural* ha sido considerado precisamente al estudiar la antropogénesis y posteriormente los procesos intelectuales: cuando una realidad física particular es acogida en el plano de la objetividad cognoscitiva adquiere *eo ipso* el carácter *universal* propio del ser intencional, y adquiere una consistencia propia, independientemente de los procesos naturales. Lo objetivo, lo objetivado, queda sustraído a la dinámica propia de la *physis*, por lo que queda desprovisto de su *telos* "natural" y pasa a ser asumido en la "dinámica" propia de los objetos o de los procesos objetivos. Ahora bien, los procesos objetivos, por tener como fundamento la infinitud del intelecto, cuya actividad no puede quedar nunca agotada por ningún tipo de expresión objetiva, carecen por sí mismos de *telos*, o bien su *telos* viene determi-

---

24. Que un *arte* pueda ser él mismo también *artificial*, quiere decir, según Aristóteles, que la actividad humana que es ese arte concreto, ni tiene un *telos* como lo tienen las demás artes (pues la medicina y la arquitectura son artes cuyo *telos* es la recuperación de la salud y la construcción de una casa, con lo cual logran su culminación como actividades humanas) ni tiene un número *limitado* de medios para conseguir esos fines. Cfr. *Política*, 1257 b 19-31.

25. Aristóteles, *Política*, 1257 a 28-41.

nado en cada caso por la subjetividad pensante. Pues bien, esto es precisamente lo artificial: aquello que tiene como fundamento el intelecto y que se establece en el plano de la objetividad, y precisamente por eso al margen de los procesos teleológicos naturales. Esto es precisamente lo que sucede con la *riqueza artificial*: surge a partir del dinero porque el dinero tiene como estatuto ontológico el ser intencional, o dicho de otra manera, para el dinero, *ser* significa *ser objeto, objetividad, medida.*

Desde este punto de vista el dinero es un ente de razón, como cualquier otra objetividad o unidad de medida, pero por otra parte tiene un comportamiento verdaderamente extraño, casi como el de los entes naturales, que no dejó de llamar la atención de Aristóteles y luego la de todos los economistas desde el nacimiento de la escuela clásica de economía en la Inglaterra del XVIII hasta nuestros días, y es que el dinero crece y se reproduce (y sin embargo —podría añadirse— no muere).

Lo que a Aristóteles le parecía maximamente antinatural era el tipo de proceso crematístico que da como resultado lo que corresponde a los conceptos actuales de *interés* y *capital.* En efecto, la crematística del puro cambio la considera "justamente censurable (pues no es natural, sino a costa de otros); y con mucha más razón lo es la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que este se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés sólo produce más dinero. Por eso se llama en griego *tokos*, pues lo engendrado (*tiktómena*) es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a se dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico este es el más antinatural"[26]. Es decir, lo maximamente antinatural para Aristóteles es la autonomización de la riqueza artificial y su consideración como realidad en sí (como *substancia*, según su sistema categorial) que puede "reproducirse", o sea, la "institucionalización" de la riqueza artificial como *capital* que produce *de suyo* una renta, o sea, un *interés.*

Por su parte, esta forma máximamente artificial de riqueza, la crematística de cambio, se desglosa en tres factores: la mercancía, que se considera como un proceso que va desde su facturación hasta su venta y consumo; el interés, que se puede considerar como ganancia o como usura (y que engloba lo que Marx denominaría después *plusvalía*), y el trabajo asalariado.

Así pues, la forma maximamente *artificial* de riqueza es lo que da lugar a y hace posible *la polis*, que es *por naturaleza* ya que constituye el *telos* o la culminación que corresponde a la dinámica esencial de los seres humanos singulares.

Pero hay que considerar todavía más de cerca la forma en que la riqueza, y, en concreto el dinero, es el fundmento de la sociedad.

Ahora se puede percibir mejor el modo en que el fisicalismo de Aristóteles se agrieta cuando entra en juego la consideración del ser humano en tanto que *persona*, en tanto que libertad, quizá precisamente por no haber tematizado y examinado estas realidades en toda su profundidad.

Por una parte la crematística de cambio ex maximamente artificial y censurable, pero por otra parte, además de fundamentar una realidad natural como es

26. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1258 a 38-40 y 1258 b 1-11.

la *polis*, hace posible la expresión de lo que es el ser humano según la *naturaleza* de este mediante el juego de las diversas formas de *propiedad*. Que la propiedad es algo *natural* significa, nuevamente, que mediante ella el ser humano alcanza fines propios de tendencias que pertenencen de un modo único y genuino a su esencia.

Si la sociedad se constituye mediante el intercambio y la forma más amplia e intensa de éste es el comercio, el hombre existe como ser social en la medida en que comercia, es decir, en cuanto que vende y compra, pero el hombre sólo vende y compra en la medida en que posee, en la medida en que es propietario. Pero hay más: no solamente es propio del hombre comerciar, sino también dar, dar sin más, y en esto aparece de nuevo la libertad humana, o la definición de persona en términos de libertad. Ser persona significa poseerse en el origen, y dar siempre más de sí, o darse, precisamente en la medida en que se posee o porque se posee. Pues bien, el correlato de la libertad en el ámbito de los procesos económicos es precisamente la propiedad.

Por eso, aun señalando que la propiedad es el fundamento del comercio, Aristóteles señala que "además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio: no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo y ello va con la naturaleza. Se censura con razón el egoismo, pero este no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo debido, igual que cuando se trata del *amor al dinero*, ya que todos, por decirlo así, amamos todas estas cosas. Por otra parte, no hay cosa más agradable que ayudar u obsequiar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada"[27].

La propiedad aparece ahora como vinculada a lo que se considera el doble fundamento ético de la sociedad: la amistad y la justicia, pues lo que hace posible la justicia en el intercambio, en el comercio, es precisamente el dinero, como se verá a continuación.

Las sociedades se constituyen y se mantienen unidas mediante el intercambio, pero el intercambio es posible si las cosas intercambiadas son comparables de alguna manera, lo que a su vez es posible mediante la moneda, "que es en cierto modo algo intermedio porque todo lo mide. Es preciso, por tanto, que todo se mida por una sola cosa. Esta cosa es, en realidad, la demanda, *que todo lo mantiene unido* (porque si los hombres no necesitaran nada, o no necesitaran por igual, no habría cambio, o este no sería equitativo); pero la moneda ha venido a ser, por así decirlo, *la representación de la demanda* en virtud de una convención, y por eso se llama *nomisma*, porque no es por naturaleza, sino por ley, *nómo*, y está en nuestra mano cambiarla o hacerla inútil"[28].

Ahora, desde esta perspectiva, se advierte con más claridad hasta qué punto el dinero, en cuanto que representación objetiva de la demanda, es uno de los fundamentos de la unidad social: "Así pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabi-

---

27 Aristóteles, *Política*, 1263 a 40-41 y 1263 b 1-7. Recuérdese, a propósito de que la importancia de la propiedad es "indecible desde el punto de vista del *placer*", que Aristóteles define el placer como "ejercicio de la disposición *natural* sin trabas", cfr. *Etica a Nicómaco*; X, 1-5.

28 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1133 a 18-33.

lidad. Sin duda, es imposible en realidad que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de modo suficiente para la demanda. Tiene que haber, pues, una unidad, y establecida en virtud de un acuerdo. [...] En efecto, con la moneda todo se mide"[29].

Así pues, el dinero, o, más exactamente, la moneda, en cuanto que unidad de medida es un ente de razón, como toda unidad de medida, que permite reducir a homogeneidad una pluralidad de bienes y servicios tan heterogeneos como pueden ser una casa, un viaje transoceánico o una carrera universitaria, puesto que todo ello se puede traducir a pesetas y determinar cuánto cuesta más una cosa que otra. Y esa mediación universal del dinero permite precisamente un intercambio equitativo, es decir, *justo*, de la totalidad de bienes y servicios.

Desde este punto de vista el dinero tiene una universalidad o una infinitud similar a la del lenguaje: de la misma manera que el lenguaje todo lo nombra, el dinero todo lo mide. Pero por otra parte, el dinero también presenta una reflexividad análoga a la del lenguaje: así como el lenguaje se expresa a sí mismo y crece desde sí mismo, también el dinero se mide a sí mismo y se "reproduce" a sí mismo, dando lugar a diversos niveles o grados de dinero, de "meta-dineros" si no resultara demasiado chocante la expresión. Por todo ello, podría decirse que el dinero, al igual que el lenguaje, presenta las mismas características de infinitud y reflexividad que el espíritu, y también las características de distensión espacio-temporal que el ser humano tiene.

Pero hay otra características más del dinero que lo diferencia netamente del lenguaje en cuanto ente cultural.

Se ha dicho que el dinero es una representación objetiva de la demanda, pero la demanda no es solamente algo que los hombres *saben*, sino, sobre todo, algo que los hombres *quieren*.

Desde este punto de vista podría decirse que el dinero no es sólo trabajo acumulado, sino, más radicalmente aún, *voluntad objetivada*, y objetivada según su potencia efectiva. Y ahora el dinero aparece no solo como espíritu objetivado, sino como espíritu objetivado según el "atributo de la omnipotencia": por eso el dinero pude divinizarse y puede llegar a adorarse de maneras que raramente se dan respecto del lenguaje.

Como puede observarse el dinero, al igual que las palabras, las formas de expresión y las demás formas de comportamiento y relación entre los hombres, son inventos, hallazgos, "obras de arte", que en no pocos casos pueden considerarse "geniales". Todas ellas son constitutivas de la sociedad y frecuentemente son prerreflexivas y espontáneas pero autoconscientes. En el caso del dinero, sin embargo, la moneda parece haber surgido mediante una reflexión: si es verdad que su nacimiento se debe a una convención acordada, en la medida en que una convención de ese tipo es un pacto o un contrato, y todo pacto requiere la voluntad reflexiva de observar lo pactado, se puede decir que el dinero es una reflexión de la demanda, o sea de las necesidades, mediada por el intelecto y la voluntad. En efecto, una representación objetiva de la demanda es posible si las necesidades están mediadas por el intelecto y la voluntad.

---

29 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1133 b 16-24

Pero adviértase que esto es lo que se ha definido anteriormente como *institución* y, consecuentemente, como emergencia o constitución de la conciencia pública y de la voluntad pública. Puede observarse ahora que la tesis de que la sociedad surge de modo natural y espontaneo tiene su verdad en el plano de las acciones vitales, y la tesis de que la sociedad surge mediante pacto o contrato tiene su verdad en el momento institucional.

La aparición del dinero como representación objetiva de la demanda significa que cada particular puede satisfacer sus necesidades gracias a la constitución de un complejo social que homogeneiza a todos los particulares en tanto que productores y vendedores de lo que tienen y entanto que compradores de aquello que necesitan, es decir, en tanto que poseedores o *propietarios*. Pero la homogeneización de los particulares en tanto que propietarios significa, por una parte, el *reconocimiento* de la subjetualidad social por parte de todos ellos, y por otra, el reconocimiento de todos y cada uno de ellos por parte de la subjetualidad social.

Una comprensión de este tipo de los procesos económicos resulta posible cuando éstos, a partir de la revolución industrial, han adquirido un cierto grado de complejidad y se ha constituido ya la economía como ciencia. Entonces la diferencia entre riqueza natural y riqueza artificial no se hace sentir, porque el trabajo se ha hecho ya tan abstracto y la mediación del dinero tan universal, que la noción misma de "riqueza natural" deja de tener un referente obvio y directo. Desde esta perspectiva histórica y esta complejidad de la sociedad, puede decirse, como hace Hegel, que la mediación monetaria de la satisfacción de las necesidades de todos los particulares por virtud del trabajo constituye "la riqueza general"[30].

Como resulta patente, la riqueza general, lo mismo que la subjetualidad social, no es algo tan autónomo que pueda existir en sí y para sí, al margen de las subjetividades individuales. La riqueza general existe divida entre individuos y grupos de individuos, diferenciados a su vez según los diversos tipos de actividades heterogeneas requeridas para o producidas por el crecimiento de la sociedad misma.

La articulación unitaria de partes y funciones heterogeneas a benefio de un todo es lo que se define como organismo. La sociedad es efectivamente una unidad orgánica, por lo que puede decirse que pertenece a su esencia la diferenciación de los individuos según la diversidad de actividades que realizan, o lo que es equivalente, puede decirse que pertenece a la esencia de la sociedad la *división del trabajo*. Pues bien, la división de la riqueza general entre los grupos resultantes de la división del trabajo es lo que da lugar a la división o diferenciación de las clases sociales[31]. Si la división del trabajo es esencial a la sociedad y la división de clases deriva inmediatamente de aquella, puede pensarse que la diferenciación de clases es también esencial a la sociedad, y que, análogamente, también lo es la distribución de la riqueza.

---

30. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 524.
31. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, § 527.

Por supuesto que la distribución de la riqueza general es esencial para la sociedad (y más aún para la riqueza general misma, pues en otro caso no sería riqueza general), pero si ahora sustituimos el término "esencial" por su casi sinónimo "natural", y preguntamos qué quiere decir "distribución natural de la riqueza", vuelve a reaparecer la distinción (y en algunos casos la contraposición) entre naturaleza y libertad. Distribución *natural* de la riqueza puede querer decir distribución del dinero o del capital (en sus diversas modalidades) según la *necesidad física* de la dinámica espontanea de las masas monetarias o de capital, y puede querer decir distribción *justa*, o sea, distribución según la dinámica espontanea de la riqueza *en cuanto que acogida o regida por la libertad del espíritu*. Y sin duda que distribución *natural* de la riqueza tiene que querer decir esto último, si la *naturaleza* de la sociedad consiste en una síntesis entre la necesidad física y la libertad del espíritu.

Pero en cuanto entra en consideración la libertad del espíritu ya se ha dado un paso más allá del sistema de las necesidades y se ha entrado en el sistema de la libertad.

Sistema de las necesidades quiere decir conjunto de necesidades que, justamente por ser heterogéneas, pueden satisfacerse unas mediante otras precisamente si media un plano de homogeneización de todas ellas (el de la riqueza *general*). Sistema de la libertad quiere decir conjunto de libertades singulares que pueden ejercerse o expresarse unas mediante otras si se ha constituido un plano general de articulación entre todas ellas. Pues bien, ese plano es el *derecho*, y su constitución se puede llamar ordenamiento jurídico.

Al estudiar la libertad humana se dijo que ésta podía desglosarse en cuatro niveles: libertad trascendental, libertad psicológica, libertad moral y libertad política, que significan, respectivamente, poder querer, poder elegir, poder actuar cada vez más y mejor, y ser permitido, alentado, capacitado y legitimado por parte de la sociedad para el ejercicio de esa libertad en diversas gamas de actividades. Pues bien, esto último acontece mediante el mutuo reconocimiento de la subjetualidad social y la subjetividad singular de que se habló en el epígrafe precedente.

Se ha dicho que si la sociedad es un sistema de intercambio y solo se intercambia lo que se posee, solo se existe socialmente en la medida en que se es poseedor, propietario. Retomando nuevamente el modelo del juego, y considerando la sociedad como un complejo juego de intercambio, puede decirse que solo existe como jugador el que tiene "fichas" o elementos para intercambiar. Pero eso solo no basta, ni en la sociedad, ni en ningún tipo de juego: no basta con poseer, ni tampoco con conocer las reglas del juego. Es preciso que uno sea admitido a participar, es preciso el *reconocimiento* del sujeto singular como *persona*, como *propietario*, como capaz de determinado tipo de actividades en relación con los demás, como conocedor de las reglas del juego, como capaz de responder de las omisiones o de las transgresiones de esas reglas, etc., es decir, como capaz de realizar esa verdad-bien-belleza trascendental que es esencialmente constitutiva de la conciencia pública. Es preciso el reconocimiento de que el sujeto singular es *persona* y es *social por naturaleza*, y la expresión concreta de ese reconocimiento es lo que constituye las variadas formas del derecho.

Ahora bien, ese reconocimiento, aun siendo absolutamente natural, es absolutamente libre, y por tanto su expresión concreta es naturalmente artificial, o sea, cultural. Cuando cualquier manifestación de lo natural está mediada por la libertad, dicha manifestación es expresión que puede adquirir una pluralidad de modalidades, puesto que la libertad es indeterminación de la actividad o autodeterminación de la actividad, y eso es precisamente lo que ocurre con el derecho, con el reconocimiento.

El derecho es esa reflexión de la voluntad social mediante la cual emerge y se constituye la voluntad pública. Por su parte, la voluntad pública ejerce su poder reconociendo y, por así decir, recibiendo en su ámbito universal a los sujetos singulares en tanto que personas, que por eso mismo quedan constituidos como *sujetos de derechos* y *personas para el derecho*, es decir, como individuos con voluntad libre que, por tanto, pueden responder de sí mismos ante el bien y la verdad trascendentales, es decir, ante la conciencia pública.

Podría decirse que, de modo análogo a como la imposición del nombre significa ser acogido y reconocido por la conciencia social, el reconocimiento de la responsabilidad y el otorgamiento de la capacidad para determinadas actividades (la mayoría de edad, por ejemplo, y otros acontecimientos) significa ser acogido y ser reconocido por la conciencia pública.

Pero es preciso señalar una notable diferencia entre la conciencia social y la conciencia pública. Mientras que la conciencia social, por ser más difusa, imprecisa y tener sus niveles más difuminados suele reconocer lo que existe realmente y probablemente todo lo que existe sin que ella *por sí misma* confiera realidad o algo nuevo (eso corresponde en este plano a las subjetividades singulares), la conciencia pública y la voluntad pública, además de reconocer lo que ya existe y transportarla a su propio plano dándole un nuevo tipo de existencia, como por ejemplo reconoce a las personas singulares y las hace sujetos de derechos, también crea *por sí misma* nuevas realidades que solo existen para los individuos singulares y para la conciencia social si se atienen a ellas según el perfil preciso con que la conciencia pública las ha concebido. Es en este orden en el que se dice que el derecho es normativo y en el que se define la verdad práctica como adecuación de la realidad con lo concebido por la mente.

En efecto, un contrato de compraventa o un contrato matrimonial son realidades concebidas por la conciencia pública, pero si los actos de los sujetos singulares no se adecúan a lo concebido por la mente pública cuando quieren comprar algo o contraer matrimonio, entonces no han efectuado un contrato y *no son realmente* propietarios o matrimonios.

Por supuesto que la conciencia pública no goza de omnipotencia constituyente. Hay muchas formas de adquirir la propiedad y muchas formas de matrimonio; incluso, si se quiere, hay una gradación casi imperceptible de formas, pero eso no pertenece propiamente a la conciencia pública, sino justamente a la conciencia social.

La conciencia pública contemporánea (y quizá también la de otras épocas) presta atención a esas realidades existentes y reconocidas por la conciencia social, lo cual queda recogido en el lema de que hay que adecuar el derecho a la

vida. Pero por otra parte, también puede decirse quizá que a medida que la sociedad se va haciendo más compleja, más *artificial*, más autoconsciente y distanciada se hace la conciencia pública y más ejerce su poder constituyente "en el vacío", es decir, sin poder apoyarse a la precedencia de costumbres o de *oficia*[32].

Puede decirse que durante un largo período de tiempo la historia del derecho es la historia del reconocimiento, por parte de la conciencia pública, de la realidad ontológica de la persona y de la libertad según el despliegue de sus posibilidades y capacidades tal como se iban manifestando en el ámbito de la conciencia social. Y también, por otra parte, la historia del derecho, asimismo durante un considerable período de tiempo, es la historia del poder constituyente de la conciencia pública, apoyada en la costumbre o ejerciéndose en el vacío, en su intento de constituir una sociedad que fuese en sí misma la realización del bien y la verdad trascendentales.

Desde la primera de las perspectivas mencionadas, la historia del derecho es la historia del reconocimiento de lo que actualmente denominamos *Derechos humanos*, y desde la segunda de las perspectivas, es la historia de las utopías políticas. Quizá la mejor síntesis de ambas pretensiones es lo que se denomina *Estado de Derecho*, y que podría describirse, desde este punto de vista, como la armonía entre la conciencia pública, la conciencia social y la conciencia privada, basada en un reconocimiento concorde de lo que es la persona en tanto que libertad y de lo que es la realización existencial del bien y la verdad trascendentales, de forma que los conflictos y discrepancias pueden resolverse incrementado la unidad y la fuerza social y no disminuyéndola, y de forma que la libertad y la capacidad de realización existencial de la verdad y el bien se incrementen también en lugar de disminuir.

Naturalmente, esto significaría una comunicación casi perfecta entre la conciencia pública, la conciencia social y la conciencia privada, y, consiguientemente, una sincronización casi perfecta entre el momento de la acción vital, el momento de la norma o la reflexión de la voluntad, y el momento de la reflexión intelectual.

Como es obvio, esos grados de comunicación y de sincronía, aunque son alcanzables en mayor o menor medida, y hay manifestaciones empíricas —es decir, ejemplos históricos— de que se han alcanzado, no se pueden mantener indefinidamente, y las manifestaciones empíricas de ello son las crisis de los sistemas socioculturales.

4. COHESION Y CRISIS DEL SISTEMA SOCIOCULTURAL. LA COMUNICACION

La comunicación puede definirse en términos generales como el tener en común algo, bien por haberlo puesto entre varios individuos, bien por haber sido puestos varios individuos en un determinado modo de ser donde un mismo fundamento.

32. Esta es una posibilidad que de algún modo Hegel tiene en cuenta, pero que no *puede* o no *debe* darse según su concepción ideal del Estado y del Derecho, porque en ellas resulta inconcebible lo que podría llamarse justamente una alienación del Estado y del Derecho.

Desde este segundo punto de vista, los tres primeros factores que se han considerado principios de individuación en el capítulo precedente, son a la vez principios de comunicación, porque lo que tienen en común todos los seres humanos es el estar constituídos por un "yo" y por un organismo biológico, y haber sido humanizados por un determinado sistema cultural. Desde el primer punto de vista, la acción libre en cuanto principio de individuación es también principio de comunicación, dado que lo que el yo expresa o pone desde sí mismo está puesto mediante otros sujetos, con ellos o ante ellos, y de esta manera el "yo" comunica con otros "yo" a través de la acción libre.

La comunicación puede aumentar y enriquecerse precisamente porque el intelecto y la libertad, los principios mediante los cuales el yo se pone o se dice a sí mismo, son infinitos. Por eso el yo no puede estar dicho del todo, y la naturaleza y la libertad no pueden estar dichas del todo, mientras no hayan *sido* del todo. Ser y decir es progresivo en los seres humanos, y la comunicación se altera porque lo puesto en común, que no lo es de un modo constante, recurrente ni completo, se altera también. De ahí que la comunicación falle.

El modo de poner en común desde la reflexión o desde la libertad es *la cultura*: con la cultura se remedia la indeterminación de la naturaleza desde la libertad precisamente porque la cultura es lo *puesto en común* desde la libertad.

En el proceso de poner en común desde la libertad, o lo que es lo mismo, en el proceso por el cual se constituye y adquiere consistencia un sistema sociocultural, se pueden distinguir seis fases o momentos[33]:

1. Ejecución de *acciones vitales* mediante las cuales las relaciones intersubjetivas se consolidan como costumbres, y se consolida el "mapa de roles" que resulta evidente para todos los actores o protagonistas de las acciones sociales.

2. *Institucionalización* de los comportamientos, o momento en que las acciones vitales son acogidas y reconocidas por la conciencia social y, en su caso, por la conciencia pública.

3. *Densificación y sedimentación de roles.* Tiene lugar a medida que la sociedad se va haciendo más compleja y van apareciendo nuevas funciones y grupos de funciones.

4. Aparición de *sub-universos significativos.* A medida que van apareciendo nuevas funciones y nuevos grupos de actividades (división del trabajo, etc.) van apareciendo nuevos ámbitos con significados nuevos para acontecimientos nuevos, desde los cuales resulta una comprensión también nueva y distinta de lo que es en la realidad. Desde estas nuevas perspectivas, algunas areas del "mapa de roles" inicial resultan lejanas y un determinado número de aquellos roles pierden su evidencia inicial.

33. Cfr. P. Berger y N. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Cuando los roles en su conjunto resultan evidentes para todos, todos saben lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, sin necesidad de que nadie se lo indique a nadie: basta la identidad de contenidos y la transparencia de esos contenidos para la conciencia pública, la conciencia social y la conciencia privada. Esto es lo que se denomina *control social* espontáneo. Pero a medida que aparecen y se diversifican los sub-universos significativos, se diversifican y se especializan también los ámbitos de control social espontáneo, y disminuye y se debilita el ámbito del control social general[34].

5. *Legitimación* o *justificación teórica*, (sociológica, jurídica, filosófica y religiosa), del sistema sociocultural densificado y sedimentado. Este es, tras el momento primero de la vida y el momento segundo de la norma, el tercer momento de la reflexión intelectual, en que se buscan y se establecen, desde la conciencia intelectual, los fundamentos últimos de lo realizado.

6. *Reificación* (*Verdinglichung*) del sistema sociocultural. Es el momento en que lo constituído desde la acción vital, reconocido por la conciencia social e institucionalizado, sedimentado y legitimado, se considera como lo real y verdadero de suyo, y constituye el marco de referencia implícito (interiorizado a nivel inconscinete) desde el que se comprende y se valora la totalidad del acontecer, o dicho de otra manera, es lo que constituye el "sensus communis" o *sentido común* de los individuos integrados en esa sociedad.

El proceso de constitución de un sistema sociocultural es, como puede advertirse, el proceso de formación de una determinada concepción del mundo o *Weltanschaauung*, que articula unitaria y armónicamente el orden cosmológico con el sociológico, el ético y el religioso o teológico.

En los sistemas socioculturales humanos se encuentra también la constancia de lo común propia de las sociedades animales, pero esa constancia es transitoria o provisional porque es la constancia de una *totalidad parcial*. Ahora la totalidad es aquí la totalidad de las determinaciones de la libertad respecto de unas precisas manifestaciones de la naturaleza, producidas en un período dado y vigentes en ese período, con más o menos independencia de las que se produjeron y tuvieron vigencia en períodos anteriores.

Todo sistema sociocultural, una vez constituído, tiene también cierto carácter homeostático, y tiende a mantener su propia identidad. A veces, esta tendencia a mantener la propia identidad adopta la forma de tendencia a mantenerse estacionario, en la cual frecuentemente va implícita una concepción del sistema como totalidad absoluta. Cuando sucede así, se produce una escisión entre el sistema y los individuos que es lo que propiamente se denomina crisis del sistema sociocultural.

---

34. Así, por ejemplo, el control social espontaneo es más intenso en las pequeñas ciudades y en los pueblos, donde "todo el mundo se conoce" y todo el mundo sabe lo que todos los demás hacen, que en las grandes ciudades, donde "nadie conoce a nadie" y a nadie le importa lo que hacen los demás más que en un relativamente pequeño número de aspectos externos.

El intento de mantener estacionario un sistema sociocultural equivale a concebir y a configurar las sociedades humanas como sistemas cerrados, es decir, como sociedades animales. En esto consisten generalmente las pretensiones utópicas, y por eso fracasan una vez que han alcanzado lo que pretendían. Un ejemplo que puede servir para explicar y comprender el fenómeno es el de algunas de las reservas indias del norte de Canadá[35].

El tipo de reserva india que se mantiene como en una especie de zoológico de las culturas, y que, como todos los zoológicos, subsiste mediante la subvención económica de los gobiernos y los ingresos aportados por los visitantes, es un tipo de sistema sociocultural en el cual lo puesto en común es justamente la cultura, pero no es puesto en común ni su principio ni su *telos*: no es puesto en común la libertad creadora de acciones vitales, ni los objetivos perseguidos por ellas, a saber, expresarse a sí mismo y crecer, en principio hacia el futuro o, si se quiere, hacia el infinito. En tales casos la cultura o el sistema sociocultural no es un medio para nada, sino un fin, y por lo tanto algo absoluto, absoluto en el sentido de absuelto o suelto de su principio y de su *telos* (que es la única manera en que algo instrumental puede convertirse en absoluto). Pero por eso mismo es una cultura disecada o muerta.

La cultura en cuestión, que es lo puesto en común, resulta extrínseca a los individuos, puesto que no se mantiene como puesta por ellos sino, más bien, se mantiene desde fuera, artificialmente, e incluso podría decirse que más que puesta por ellos en cierto sentido resulta impuesta (aunque se trate, paradójicamente, de la cultura *propia*).

Pero por otra parte, lo que realmente sí es intrínseco a los individuos, que es la libertad, no puede ser puesto en común porque el espacio para hacerlo está ya ocupado precisamente por una cultura solidificada. Lo que resulta de este modo es una escisión completa entre el sistema sociocultural y los individuos que lo componen, y en tal caso la comunicación entre los individuos es nula: lo puesto en común resulta extrínseco a los individuos, y lo que es propio e intrínseco de ellos no puede ser puesto en común. El modelo teórico de este ejemplo puede servir para comprender qué significa cohesión y crisis de los sistemas socioculturales en los procesos históricos.

Si en un sistema se ha producido una reificación muy intensa y tiende a mantenerse estacionario considerándose a sí mismo como absoluto, entonces su rigidez no puede dejar de entrar en conflicto con la libertad de los sujetos individuales y con la conciencia social, pues la libertad y la conciencia, como se ha visto, crecen históricamente, y si el crecimiento está impedido por el sistema, o bien el sistema se rompe y se flexibiliza y modifica, o bien el crecimiento se anula, la libertad se inhibe y el sistema (la sociedad y la cultura en cuestión) involuciona, se paraliza o se extingue.

No pocas veces se ha dicho que las instituciones, y especialmente el derecho, tienen un cierto carácter "conservador" y paralizante de la dinámica social o histórica. Se trata de un problema que ocupa en alguna medida la atención de los filósofos del derecho, pero que aquí interesa considerar desde una perspectiva más filosófica que jurídica.

---

35. Parte de estas tesis las he expueto en el capítulo *Antropología y comunicación colectiva*, en el libro en colaboración AA VV *Filosofía de la comunicación*, EUNSA, Pamplona, 1986.

Puede decirse que no solamente el derecho, sino también la moral, la filosofía, el arte y la religión, desempeñan una función paralizante cuando su centro de gravedad está desplazado hacia el momento de la reflexión normativa y la reflexión intelectual, y una función innovadora cuando dicho centro está desplazado hacia el momento de la acción vital.

La reflexión no puede ser innovadora, y mientras más se absolutiza menos innovadora puede ser, por definición: porque se reflexiona solamente sobre lo que ha acontecido, sobre lo que ya ha sido o es, pero nunca sobre lo inexistente. La reflexión carece de eficacia innovadora porque su ámbito es el de la generalidad abstracta, en el cual, desde las universalidades ya constituídas, se *reconocen* los acontecimientos y realidades singulares como *casos particulares* del universal.

Pero ese no es el proceso de la innovación, de la experiencia de la conciencia. Que la experiencia, *la vida*, rige y corrige la ciencia, la universalidad obtenida en el plano de la *reflexión normativa*, quiere decir que la acción vital, la innovación que emerge desde la libertad, desde la persona singular, tiene prioridad ontológica y gnoseológica sobre el plano de la objetividad.

Por eso lo más frecuente es que las formas del derecho, la moral, la religión, el arte y la filosofía, sedimentadas en la exterioridad social o en el espíritu objetivado, queden rezagadas respecto de las acciones vitales de los sujetos singulares que son realmente innovadores en esos ámbitos. Tales sujetos, en cuanto que abren ámbitos nuevos para nuevas universalidades, alteran de algún modo la concepción del mundo vigente, el sistema de categorías con que se interpreta al acontecer real desde el orden social establecido, y por eso frecuentemente entran en conflicto con él.

Esto es quizá más perceptible en el ámbito del derecho que en los demás, pues la exterioridad objetiva mediada por la voluntad pública es más esencial y definitoria del derecho que de la moral, la filosofía, la religión o el arte. Más aún, se puede sostener que el derecho consiste precisamente en eso, y que esa es su esencia, mientras que difícilmente podría sostenerse que hay moral, religión, filosofía y arte *si y solamente si* se dan en las formas de la exterioridad objetivada mediante la voluntad pública.

Con todo, el derecho se puede adelantar a la vida, porque el derecho que sale de la vida de un grupo humano se puede aplicar a otro, o también, como se ha dicho, el poder constituyente de la voluntad pública se puede ejercer en el vacío sin apoyo en precedentes vitales, pero en ambos casos, si el derecho es muy ajeno a la vida real del grupo humano al que se aplica (si es una reflexión casi absoluta y no relativa a ningún tipo de vida), entonces su efecto entorpecedor o paralizador de la vida real puede ser más intenso y desastroso que el que se pretendía evitar[36].

Por estas características que se acaban de señalar, puede decirse que el derecho es la forma de la comunicación explícita por excelencia entre las conciencias singulares, la conciencia social y la conciencia pública, y que la moral, la filosofía, la religión y el arte son más bien formas de comunicación autoconscientes pero menos reflexivas, es decir, son más bien las formas de la comunicación im-

36. Desde este punto de vista hay que hacer notar que la concepción hegeliana del derecho, por ser más vitalista, es más realista y menos abstracta que la kantiana, que resulta más descarnadamente normativa, o sea, más racionalista.

plícita. Pero precisamente por eso, cuando el sistema sociocultural o la concepción del mundo se está descomponiendo o parece amenazada y se percibe que el acuerdo o la comunicación empieza a ser precaria, la atención y los esfuerzos por mantener la identidad del sistema se centran sobre el plano en el que aparentemente más se fundamenta la comunicación-acuerdo de la sociedad, a saber, el plano del derecho. Los esfuerzos se resuelven entonces en declaración de obligaciones y en incremento de prohibiciones. Pero nuevamente, si esa reflexión normativa es muy ajena a la vida real, dificilmente puede servir para encauzar y, consiguientemente, reforzar esa vitalidad nueva, y el derecho entonces resulta inoperante, inflaccionario y se desvaloriza[37].

Los sistemas socioculturles, o las concepciones del mundo en tanto que vigentes, no tienen como eje fundamental y exclusivo la conciencia pública, ni tampoco es ese el eje de la comunicación social: porque la comunicación explícita y la implícita se fundamentan y se refuerzan recíprocamente.

La ruptura de la comunicación se puede producir en cualquier ámbito, o entodos a la vez. La ruptura consiste en que —como vimos en el ejemplo de la reserva india— la libertad de los sujetos singulares no encuentre en las formas culturales vigentes cauce ni espacio para su propia expresión. A partir de ese momento lo puesto en común, el sistema sociocultural, resulta extrínseco a los sujetos singulares y empieza a aparecer como artificial (como no *natural* y falto de sentido), y lo que es intrínseco a los sujetos singulares, la libertad, no puede ser puesto en común porque el espacio para ello está ocupado por otras formas vigentes. La comunicación entonces se debilita hasta grados ínfimos, y el sentimiento y la conciencia de sí del sujeto en esa situación, que es la soledad, puede alcanzar cotas muy elevadas.

Lo que debía mediar entre todos los sujetos singulares, y entre todos ellos y la realidad, que es justamente el *logos* en la modalización propia del sistema sociocultural en cuestión, ya no media: se ha "absolutizado", se ha hecho substancia, *cosa*, su proceso de *reificación* (*Verdinglichung*) ha alcanzado las cotas máximas. La cultura entonces no es el medio para la comunicación, sino el obstáculo que la impide.

Desde este punto de vista es como, en la segunda mitad del siglo XIX, interpretron Marx y Nietzsche el derecho, la moral, la filosofía, la religión y el arte de la cultura europea. A través de todas esas formas culturales es como se ejerce la mediación del logos entre cada sujeto singular, por una parte, y el mundo, los demás hombres y Dios, por otra. Al reificarse, y dejar de ejercer su mediación, Marx y Nietzsche interpretaron que carecían de referentes reales, que los conceptos y términos que articulaban y hacían presentes sus contenidos (la verdad, el bien, Dios, etc.) no se referían a nada real.

En cierta medida, las interpretaciones de Marx y Nietzsche fueron la expresión de la situación de muchos sujetos singulares, y por eso fueron acogidas en la conciencia social y en al conciencia pública.

---

37. Para la comprensión de este fenómeno desde un caso histórico real, cfr. J.L. Murga, *Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir de los romanos*, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXXIX, 1973, pp. 129-186. He glosado y comentado este ejemplo en el capítulo *La articulación ética-política en el plano antropológico fundamental*, en el libro *Etica y política en la sociedad democrática*, cit.

La interpretación de Marx y Nietzsche de la cultura europea consta básicamente de dos afirmaciones: primera, que sus formas están reificadas; segunda, que sus formas carecen de referentes reales.

No todos los grupos humanos que comparten lo que se puede denominar el "sistema de la cultura europea" acogieron en sus correspondientes conciencias sociales y conciencias públicas las dos afirmaciones de la interpretación. Por una parte, porque tampoco reflejaba la situación de otro buen número de sujetos singulares, y por otra parte porque la primera de las dos afirmaciones resultaba bastante más aceptable que la segunda, cuya resonancia dogmática era excesiva.

No obstante, sí hubo grupos humanos que acogieron en su conciencia social y en su conciencia pública las dos afirmaciones de la interpretación. Esto es más exacto respecto de la interpretación de Marx que respecto de la Nietzsche, pues mientras que existen paises confesionalmente marxistas (es decir, con la interpretación de Marx reconocida desde la conciencia pública), no existen países confesionalmente nietzscheanos, aunque tal vez pudiera decirse que hay tantos paises que han acogido en su conciencia social la interpretación de Nietzsche completa, como paises que han acogido en su conciencia pública la de Marx completa.

De todas formas, sí se puede decir que en cualquiera de los dos casos, tanto si la interpretación es acogida completa en la conciencia social como si lo es en la pública, esa conciencia social y esa conciencia pública no acogen a un buen número de sujetos singulares que constituyen el grupo humano al que corresponden. Ello significa que un buen número de contenidos que antes estaban con determinadas formas en la conciencia pública, han quedado excluidos de ella y permanencen en la conciencia privada con las formas que tenían antes o con otras nuevas que, si no han encontrado cauces de expresión en la conciencia social y en la pública, permanecen inéditas por el momento. Y por otra parte, esto significa también que determinadas formas y contenidos que estaban antes en la conciencia privada, o quizá mejor, determinadas tendencias y aspiraciones, a través de determinadas acciones vitales han adquirido forma social y reconocimiento en la conciencia pública, de manera que desde su confinamiento a la conciencia privada han pasado a su vigencia en la conciencia pública.

El trasvase de contenidos de la conciencia pública a la conciencia privada y viceversa, ya se haga en términos violentos e impositivos, ya se haga en forma de pacífica reprivatización, no significa de suyo un incremento de la cohesión social ni de la comunicación.

En efecto, si los sujetos singulares no pueden ponerse o expresarse a sí mismos en tanto que singulares en una misma forma expresiva que resulta, por ello, universal, no hay algo *puesto en común* y no hay *comunicación*. Puede haber experiencia de opresión o de triunfo, de inclusión o de exclusión, etc., pero no de haber *puesto en común*.

Probablemente las experiencias negativas pueden dar lugar a un cierto escepticismo o a un cierto estoicismo, y en la medida en que la conciencia estoica y la conciencia escéptica suponen una ampliación de la conciencia, un replegarse sobre sí mismo en la reflexión (en una reflexión casi absoluta a veces que, por

lo mismo, significa un abandono de la vida real) y un abrir espacio intencional para un acontecer que no se comprende, ello puede suponer también abrir espacio social para un reconocimiento de nuevas manifestaciones de la libertad y de la naturaleza[38].

Pero la comunicación, el restablecimiento de la unidad del sistema sociocultural y la vigencia de una nueva concepción del mundo, no acontece desde el ámbito de la reflexión, sino desde el de las acciones vitales.

Las acciones vitales que logran establecer nuevas formas jurídicas, morales, económicas, filosóficas, religiosas, artísticas, etc., son las que constituyen un nuevo "mapa de roles" evidentes para todos, que se consideran, por eso mismo, *naturales*, porque expresan lo originario y radical del ser humano: esa libertad que no puede quedar nunca atrapada o agotada en determinadas formas culturales. Por eso de las nuevas formas se predica el valor de la *originalidad*, pues ser original significa eso: manifestar lo originario de forma que se perciba como originario. A través de esas mediaciones nuevas, puede restablecerse la comunicación entre los diversos niveles de la conciencia privada, la conciencia social y la conciencia pública, y así es como, por regla general, se han superado históricamente las crisis de los sistemas socioculturales.

---

38. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, IV, B. En el capítulo dedicado a la autoconciencia y al incosnciente, se habló de la figura de la conciencia estoica y de la dilatación de la conciencia.

Capítulo XIX

LA REALIZACION DEL HOMBRE EN EL TRABAJO. EL ARTE

1. LOS ENTES ARTIFICIALES. LA TECNICA

Los entes reales se constituyen en virtud de un principio de formalización, de modo que ser algo significa estar formalizado de alguna manera. No todos los principios de formalización son iguales, ni operan de la misma manera; por eso hay diversos tipos de formalización.

Cuando en un principio de formalización la eficacia formalizadora y el conocimiento de las reglas por las que ésta se rige no están diferenciados, cuando el saber y el hacer son *la misma* actividad, entonces a ese principio de formalización le llamamos *physis, naturaleza física*. Hemos llamado *vida orgánica* al primer grado de separación o diferenciación entre saber y hacer, y la hemos descrito como posesión inconsciente y simultanea (fuera del tiempo) del hacer antes, mientras y después de ser ejecutado, por parte del principio formalizador, al que denominamos *psique vegetativa*. Finalmente, hemos denominado vida intelectual al mayor grado de separación entre saber y hacer, y lo hemos descrito como posesión autoconsciente del hacer antes, mientras y después de ejecutado, por parte del principio formalizador al que hemos llamado *psique intelectiva, espíritu* y también *libertad*, en función de lo cual hemos definido la *persona* como el ser que pone por sí y desde sí la propia actividad, es decir, como aquel principio formalizador que se formaliza a sí mismo en tanto que principio.

Son seres naturales aquellos cuyo principio de formalización es la *physis* o la *psique vegetativa*, y seres artificiales aquellos cuyo principio de formalización es la *libertad*. Se puede decir que todos los seres inertes y todos los organismos vivientes son *naturales*, y que el hombre, además de ser un organismo viviente (y por tanto, natural), es un *ser artificial*, puesto que su principio formalizador, el yo, la libertad, se formaliza a sí mismo en tanto que principio.

Como hemos visto, el intelecto humano se despliega en tres niveles (razón técnica, razón práctica y razón teórica), que fundan tres géneros de entes artificiales o tres ámbitos culturales: los utensilios, que son formalizaciones de elemen-

tos del cosmos; las reglas o sistemas normativos, que son formalizaciones de acciones humanas, y las expresiones verbales y conceptuales que son formalizaciones de formas.

Finalmente, hemos considerado la sociedad, en su emergencia y en su desarrollo, como una síntesis de naturaleza y libertad, como una formalización autoconsciente y prerreflexiva de las necesidades biológicas o como un sistema de las necesidades, acogido mediante una reflexión de la voluntad en su propio ámbito y formalizado a su vez por ella y desde ella, o sea, integrándolo en el sistema de la libertad.

Pues bien, la actividad humana o la eficiencia humana que da lugar a todo lo artificial se puede designar con el término *trabajo*, en su sentido más general. Desde este punto de vista puede decirse que el trabajo es una reflexión de la naturaleza o una reflexión de lo natural, cuyo resultado es precisamente lo artificial.

La naturaleza, de suyo, no reflexiona porque no es reflexiva, no es espíritu, pero si se introduce en ella el espíritu (lo que ocurre con la aparición del hombre), entonces con la mediación de ese espíritu puede reflexionar sobre sí y dar de sí y expresarse, formalizando elementos naturales en un número muy variado e indefinido de maneras, que es precisamente lo que llamamos lo artificial o lo cultural.

En su sentido primario y más obvio, trabajo es la actividad formalizadora que se despliega según la primera de las modalidades del logos y funda el primero de los tres ámbitos culturales señalados, el de los utensilios. Es decir, en su sentido más obvio trabajo es la actividad formalizadora que incide sobre elementos del cosmos (sobre la materia) transformándolos, a lo cual se le da también el nombre de *actividad técnica* en general. La palabra *técnica* puede usarse para designar la *eficiencia* transformadora (y entonces es estrictamente sinónima de la palabra "trabajo"), la *formalización* consciente de esos elementos y entonces su sentido es el de "saber hacer", o el resultado de lo ya hecho y entonces significa "artefacto" o "utensilio".

Aunque hay animales muy industriosos, y que desarrollan una actividad técnica verdaderamente compleja (en algunos casos, aún no descifrada por la ingeniería contemporánea), a esa actividad no se le suele llamar *trabajo* ni *técnica* porque le falta precisamente la dimensión de la autoconciencia. No falta en absoluto la dimensión de inteligencia, pues el instinto se define precisamente así, como una *inteligencia inconsciente*.

Lo que en el caso del hombre añade la conciencia a la inteligencia es que el hacer y lo hecho mediante una inteligencia autoconsciente, resulta acogido en el plano de la universalidad y objetividad propias del intelecto humano, y por ende sustraído al *telos* de los procesos naturales (generalmente cíclicos, repetitivos), y dotado de un estatuto ontológico nuevo, el de la objetividad, el de la existencia intencional. En él su consistencia es inamovible, porque está al margen de la temporalidad natural, y su *telos* puede adquirir muchas modalidades según la pluralidad de proyectos que el ser humano se proponga a sí mismo o las formalizaciones que imprima a su propia existencia.

En el caso de la inteligencia inconsciente ese plano de objetividad no se constituye, y por eso dijimos que el animal tiene que volver a empezar siempre de nuevo, porque su actividad no genera algo autónomo e independiente respecto del propio organismo en el plano objetivo y, por tanto, dotado de universalidad[1].

Que la técnica sea una reflexión de la naturaleza sobre sí misma mediada por el intelecto y la voluntad humana, no quiere decir que los artefactos técnicos tengan su origen en lo que se ha llamado antes la reflexión abstracta, sino, precisamente, en el de lo que se ha llamado la acción vital, pues así es como surge todo invento. En el desarrollo histórico de la técnica sí que puede hablarse de diversos grados de reflexión, y de diversos niveles de la técnica, que representan precisamente diversos niveles de alejamiento de la naturaleza, pero en los momentos de las primeras manifestaciones históricas, o mejor dicho, prehistóricas, de la técnica, el grado de reflexión es mínimo, y también la diversificación "especializada" entre los tres niveles del logos técnico, logos práctico y logos teórico.

La técnica es una actividad transformadora o formalizadora de elementos cósmicos, es decir, trabajo, actividad productiva, y la actividad productiva, para la memoria arcaica de la humanidad, tiene su punto de partida, como vimos, en la relación del hombre con lo sagrado, es decir, en el plano de lo religioso.

La actividad productiva y reproductiva tienen que ver con el uso de la fuerza creadora que pertenece por derecho propio a la divinidad, y cuyas más genuinas expresiones el hombre primitivo vió en el rayo y en el sexo. El acceso por parte del hombre a esas fuerzas con objeto de hacerlas completamente propias es lo que se expresa en los mitos de Prometeo y Edipo, lo que significa que la técnica empieza siendo *magia*, es decir, un uso de las fuerzas sagradas a beneficio propio, un uso que podría denominarse *contra natura*, y, por eso mismo, *sacrilegio*, puesto que en la conciencia primitiva no existe una diferencia tajante entre lo *natural* y lo *sobrenatural*.

Las fuerzas *naturales* o *sagradas* es lo que constituye al hombre en el ser (lo hace *nacer, existir*) y es lo que lo mantiene en la existencia (le dan alimento y cobijo). La subsistencia del hombre depende por completo de esa naturaleza numinosa, y hay dos modos de asegurarla: reconocer su superioridad y agradecer su benevolencia o suplicarla, lo que constituye el *culto*, o apropiarse de sus energías para obtener la independencia respecto de ella o incluso someterla, lo que constituye la *magia*, o la primera forma de la técnica. Caben, por supuesto, situaciones intermedias, como por ejemplo, el *cultivo*, y otras. En cualquiera de los casos lo que sí aparece claro es que la relación entre el hombre y la naturaleza sagrada resulta problemática, que hay un extrañamiento o una alienación recíproca en cuanto que las relaciones pueden ser peligrosas u hostiles, aunque hay también la conciencia de que esa hostilidad y extrañamiento mutuo no es originario sino sobrevenido, y la autoconciencia arcaica se remite a un estadio

1. Esta tesis se expuso en el capítulo dedicado a la antropogénesis, con referencia a G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, loc. cit.

inicial en el que la relación entre hombre y naturaleza sagrada era armónica, paradisiaca (concepto de *Edén*), y a partir del cual se explica la escisión actual como resultante de una acción humana, bien del hombre en general, bien de una mujer en particular (mitos sobre el origen del mal)[2].

Por regla general, los mitos sobre el origen de la técnica están relacionados con los mitos sobre el origen del mal, pero no los mitos y relatos sobre el desarrollo de la técnica, que pueden estar más desvinculados de la conciencia religiosa, aunque probablemente nunca lo están del todo.

Como en el caso de la constitución y desarrollo de la sociedad, también en la aparición y desarrollo de la técnica parecen encontrarse las tres fases señaladas por G.B. Vico: primero es la vida, la acción vital; en segundo lugar la institucionalización, y en tercer lugar la reflexión intelectual o la elaboración de la doctrina teórica.

En el caso de la técnica, la actividad productiva y reproductiva del hombre constituye uno de los fundamentos de la formalización de la sociedad y de la concepción del mundo de cada grupo humano, considerada como un todo, o en sus factores diversos (arte, religión, filosofía, etc.).

En efecto, si se trata de explicar cómo ha sido hecho algo, el punto de referencia más inmediato que el hombre tiene es cómo *hace* él mismo algo. Así, la *Teogonía* de Hesiodo, que es una recopilación y una sistematización de mitos paleolíticos, relata el origen del cosmos y de cuanto se contiene en él en términos de generación, y de generación mediante unión sexual generalmente, pues para una mente paleolítica este era el modo más obvio en que algo podía generarse o tener origen. Y para una mente paleolítica, *algo* quería decir antes que nada *algo viviente*, pues el medio de supervivencia fundamental eran los animales vivos, o sea, la caza, y, por otra parte, la forma en que el grupo se mantenía como grupo era asegurar la propia descendencia. Por eso la fuerza sagrada por excelencia es la vida: en el principio era la vida, y las religiones paleolíticas se basan en el culto a la fuerza animal y a los ascendientes (totemismo) y a la sexualidad (cultos fálicos). Correlativamente, la técnica por la que se mantiene la vida mediante esa misma fuente de energía única, a saber, la caza, es un acontecimiento religioso ritual, que tiene una dimensión de culto y otra de conjuro, de magia.

Cuando la concepción del origen del cosmos y de cuanto contiene se expresa en términos de modelación del barro (en términos de alfarería), como es el caso del demiurgo platónico, del relato bíblico de la creación o de los relatos más o menos contemporáneos de todo el próximo y medio oriente, lo que está suministrando las claves para la formulación teórica es precisamente la revolución tecnológica neolítica: la domesticación de plantas y animales, o sea, la agricultura y la ganadería, con todas sus implicaciones de técnicas concretas: regadío, transformación de lo seco en fertil y viceversa, barro, alfarería, suministros agrícolas para la nutrición animal, etc. Y estas técnicas neolíticas también tienen su reflejo en las concepciones religiosas: para una mente paleolítica comprender

---

2. Una relación de mitos sobre el origen del mal y sobre el origen de la técnica puede encontrarse en M. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1975 y en L. Cencillo, *Mito. Semántica y reaalidad*, BAC, Madrid, 1970.

las relaciones entre Dios y mundo en términos de actividad alfarera hubiera resultado tan imposible como para una mente neolítica comprenderlas en términos de industria de relojería y de armonía preestablecida, que era lo que resultaba más obvio y elocuente a una mentalidad racionalista del siglo XVIII.

Pero por otra parte, no sólo en la religión, sino también en la filosofía, es decir, en el pensamiento racional ya autónomo, reaparecen las categorías de la técnica: la concepción de Heráclito de un cosmos flúido se apoya en la técnica siglos atrás iniciada de la metalurgia, y la teoría hilemórfica de Aristóteles presenta también resonancias muy obvias de la técnica alfarera.

Esta presencia de la técnica en la filosofía de Heráclito, de Platón o de Aristóteles, no puede considerarse todavía una síntesis reflexiva de la ciencia y la técnica, que es lo que caracteriza y marca el comienzo de la técnica moderna[3].

La técnica moderna tiene como fundamento, por una parte, el cristianismo, que al desmitificar el cosmos establece la diferencia neta entre hombre y Dios y entrega el mundo abiertamente y sin inhibiciones al dominio del hombre, y, por otra parte, la idea, reflexiva y explicitamente tematizada, de que *la naturaleza trabaja como la técnica humana* y por tanto el hombre la iguala o incluso la supera.

Estos dos factores que concurren en la aparición de la técnica moderna no son heterogeneos entre sí ni están distanciados. La formulación explícita y crítica-reflexiva de la superioridad de la libertad sobre la naturaleza, y de la técnica humana como condición de posibilidad de la ciencia de la naturaleza, es una de las claves interpretativas de la *Crítica del juicio* de Kant y, en general, del sistema kantiano de las críticas[4]. Pero cuando Kant formula explícitamente sus tesis en las tres críticas, lo hace reflexionando sobre un modo de proceder que en su primera manifestación (la física de Newton) es menos reflexivo que en sus manifestaciones postkantianas.

La mecánica celeste de Newton es una síntesis entre las llamadas *artes mecánicas* (uso técnico de la fuerza humana y, en general, de la fuerza animal) y la geometría euclídea, o sea, la transposición del juego de las fuerzas observables sobre la superficie de la tierra e incluso manejables por el hombre, a un espacio euclídeo considerado como absoluto.

Pero una síntesis de este tipo está más explícita y reflexivamente en la mente de Hume cuando aspira a ser el Newton de las ciencias sociales[5], y, por supuesto, en la de su discípsulo que logra realizar tal aspiración, es decir, en la mente de Adam Smith, cuando, a partir del *arte* de acumular dinero, crea la *ciencia* de

3. Cfr. C. París, *Hombre y naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1970 y *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973. Para una exposición amplia y completa de las fases de la técnica, cfr. L. Munford, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1982.
4. Cfr. M. Pavón, *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988. Es interesante aquí el concepto Kantiano de *técnica de la naturaleza*, expuesto en La Primera Introducción a la *Crítica del Juicio*.
5. "En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente a la capital o centro de estas ciencias [humanas]: hacia la naturaleza humana misma; ya que una vez dueños de ésta, podemos esperar una fácil victoria en todas partes". D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977, pág. 80.

la economía al concebir el "mercado" como correlato sociológico del espacio absoluto nwetoniano y la dinámica del capital como regida por leyes del tipo "las riquezas se atraen de modo directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias".

De un modo análogo, podría decirse que también una síntesis de ese tipo está operando en la mente de Leibniz entre el *arte* o la *técnica* de la relojería, la mecánica celeste y el conjunto de la historia universal del hombre, cuando formula su concepción de la armonía preestablecida a la que se aludió anteriormente.

Finalmente, como ejemplo de síntesis de ese tipo posterior a Kant, puede mencionarse la síntesis entre la *técnica* agrícola y ganadera de la selección artificial y la ciencia de la taxonomía biológica. Es también la conjunción de esos dos factores lo que da lugar a la teoría de Darwin de la evolución biológica mediante la selección *natural*.

Como puede advertirse por los ejemplos citados, la síntesis entre ciencia y técnica se produce a partir de Renacimiento, o sea, a partir del nacimiento de lo que se suele llamar la *ciencia moderna*, y puede sostenerse tanto la tesis de que la técnica moderna surge a partir de la ciencia moderna como, al contrario, la tesis de que la ciencia moderna surge a partir de la técnica moderna.

La ciencia moderna se legitima a partir de Galileo como un saber particular acerca de lo particular[6], pero esa es justamente la característica de la técnica en cuanto que acción, pues no existe una acción transformadora que no sea particular y no verse sobre lo particular. En el mundo griego la *episteme* era un saber teórico (contemplativo) que versaba sobre "lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano"[7], y que, por tanto, podía abarcarlo todo y ser universal.

Cuando la ciencia acota como ámbito propio lo particular, acota precisamente el ámbito de lo que puede ser de diversas maneras y depende del actuar humano: si *la naturaleza trabaja como la técnica humana*, entonces la naturaleza es *un caso particular* de lo que el ser humano puede *hacer*. Ahora bien, la acción, la acción transformadora, no es algo que dependa sólo del conocimiento, sino también de la voluntad: y expresa de un modo paradigmático el carácter de *dominus* que corresponde al hombre sobre la naturaleza, a saber, el *dominio*, el título de *propiedad* sobre la naturaleza.

De este modo la ciencia deja de ser un saber esencialemtne teórico y se convierte en un saber *poiético*, en un saber hacer o saber transformar, que era lo característico de la *téchne* griega y del *ars* latino.

Pero a su vez, y también a partir del renacimiento, la dimensión de *theorein*, de "contemplación" que había en la acción *poiética*, en la *téchne*, se autonomiza y emancipa de la otra dimensión utilitaria que hay siempre en toda acción poié-

---

6. El punto de vista de Galileo es que, para saber algo, no es preciso saberlo todo, y que, por tanto, un conocimiento particular no necesita para constituirse una teoría general acerca de las causas últimas y los primeros principios. Cfr. Galileo, *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.
7. Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco* VI, 3.

tica y se constituye como un sistema autónomo: el sistema de las artes, de las *bellas artes*, que asume ahora la función "contemplativa" y el carácter de "inutilidad" que pertenecía hasta entonces a la *episteme* griega. Ahora el arte se justifica *por sí mismo*, como antes la ciencia y la sabiduría, y no en función de sus aplicaciones practicas.

En el mundo griego y en el mundo latino la misma palabra (*téchne* en la lengua griega y *ars* en la latina) designaban indiscerniblemente esos dos ámbitos culturales que nosotros consideramos tan diferenciados y que designamos con las palabras *técnica* y *arte*.

A partir de su autonomización, el arte, revestido ya de los atributos de la *episteme*, a lo largo de la edad moderna tendrá que hacer frente a los problemas inherentes a sus nuevas características: legitimarse como un modo de conocimiento, y legitimarse frente a las acusaciones de inutilidad que surgen en las polémicas en que se contraponen el arte y la vida[8].

Por su parte, la nueva síntesis de técnica y ciencia dará lugar, en un primer momento, a un incremento de la autoconciencia humana sobre su poder respecto del cosmos y, correlativamente, a un optimismo en relación con las posibilidades futuras de la humanidad, que encuentra su expresión en la noción de "progreso" y, en general, en los ideales de la ilustración. Y en un segundo momento, se dejará sentir en el seno mismo de la ciencia-técnica moderna, la nostalgia de la antigua *episteme* y de la dimensión de contemplación que le era esencial, es decir, aparecerán también las quejas por la deshumanización de la ciencia-técnica no menos que por la deshumanización del arte, pero justamente en un sentido inverso: señalando que lo que es solamente útil y práctico tampoco "sirve para la vida".

Como ejemplo característico de la primera actitud puede considerarse a Hume (en concreto, el texto anteriormente citado), y todavía resulta más paradigmático Condorcet, que es capaz de extender su mirada hacia el futuro y contemplar una humanidad en la que la miseria económica y moral habrán desaparecido, la educación y la ciencia habrán reformado las costumbres y las almas de los hombres, y las guerras quedarán solo como un recuerdo perteneciente al pasado oscuro de la humanidad pre-ilustrada[9].

Como ejemplo de la segunda actitud, en contraste con la de no pocos pensadores del siglo XVIII, pueden mencionarse los pensadores quizá más representativos del siglo XX. La queja por la "deshumanización de la ciencia-técnica" en

---

8. Esta contraposición entre el arte y la vida resulta difícilmente imaginable antes del renacimiento, puesto que la *téchne* o el *ars* versaban sobre lo util y necesario para la vida. El surgimiento de la polémica en cuestión es ya indicativo de que se ha producido un alejamiento del arte con respecto a la vida, es decir, de que el arte se ha ido haciendo cada vez más reflexivo, más abstracto. Como es obvio, estas breves observaciones no pretenden definir la esencia del arte moderno, sino solo señalar algunas de sus características desde el punto de vista adoptado aquí, que es el de un aspecto de su relación con la *técnica* y la *ciencia* en un periodo histórico concreto. Para una exposición más amplia de este tema, cfr. J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, y H. Seldmayr, *La revolución del arte moderno*, Rialp, Madrid, 1957.
9. Cfr. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

el sentido señalado, puede observarse con una brillantez casi deslumbrante en la obra de Husserl *La crisis de la ciencia europea*, de 1939, en la de M. Horkheimer, *Eclipse de la razón*, de 1947, o en la de T.W. Adorno, *Dialectica negativa*.

Puede decirse que de algún modo la crisis de la conciencia contemporánea es registrada como crisis de la conciencia del *homo faber*, y que su epicentro es la síntesis técnica-ciencia: que la ciencia-técnica humana es capaz de superar a la naturaleza, ya ha sido probado; ahora hace falta probar que el hombre es capaz de superar a la ciencia-técnica que él ha creado[10].

Puede decirse también que el hombre contemporáneo tal vez se encuentre en relación con el medio artificial en el que vive, en una situación más desfavorable que la del hombre primitivo en relación con el medio natural en el que se encontraba, porque éste quizá tuviera más claves interpretativas que aquél para comprender su mundo, y porque el medio artificial civilizado puede resultar tan amenazante e imprevisible para el hombre contemporáneo como el mundo salvaje para el primitivo[11].

Junto a esas apreciaciones críticas de la ilustración y, en general, de la modernidad, pueden encontrarse también manifestaciones de fe en la ciencia-técnica no menos vivas que las del siglo XVIII en científicos actuales, como por ejemplo en los casos de Skinner y Lorenz ya mencionados.

Pero por otra parte, también puede sostenerse *la legitimidad de la modernidad* en los términos en que lo hace Hans Blumenberg: la modernidad es la segunda gran batalla contra el gnosticismo y el *contemptus saeculi* que le es propio, porque la primera gran batalla, librada por la primera patrística cristiana, no obtuvo una victoria suficientemente definitiva[12].

En cualquier caso, esta es una cuestión para analizar en otro momento, y que corresponde más bien a la filosofía de la cultura o a la filosofía de la historia. Desde el punto de vista de la antropología filosófica el problema se plantea propiamente en otros términos, a saber, en el siglo XX tenemos mucho más espíritu objetivo que capacidad subjetiva de asimilarlo, lo que significa que *se sabe* más que nunca, pero ese saber no lo posee ningún sujeto singular. Si esto es así, entonces el sujeto singular se encuentra en la paradógica situación de *estar perdido en el saber*, o sea, en aquello que le permite orientarse en la existencia, lo que significa quizá la más lamentable de las alienaciones que al hombre le cabe padecer.

La génesis y el establecimiento de esta situación tiene que ver con el proceso de desarrollo de la actividad laboral humana, y resultará mejor perfilada al estudiar qué significa realización y alienación del hombre en el trabajo.

---

10. Cfr. J. Ladriere, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978.
11. Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1973.
12. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966. Trad. ing. *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.

2. AUTORREALIZACION Y ALIENACION DEL HOMBRE EN EL TRABAJO

Al decir de Heidegger, la primera tematización filosófica del trabajo se encuentra en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde se define como una actividad humana que transforma el cosmos humanizándolo, y mediante la cual el hombre se realiza así mismo en tanto que ser individual y social.

Para dilucidar el significado de la "autorrealización" y de la "alienación" en el trabajo, es preciso diseccionar lo que se entiende por "actividad humana" y obtener sus notas esenciales. Una actividad es humana —y en ello se diferencia de la actividad animal y del acontecer cósmico— cuando brota de un principio intrínseco y se realiza con conocimiento del fin: cuando el sujeto se propone el fin y comprende el sentido de éste y de los medios[13].

En tanto que actividad humana, el trabajo tiene un sentido subjetivo, que consiste en la *autorrealización* y que implica el automantenimiento o subsistencia por una parte y la autoafirmación o autoexpresión, por otra. Y tiene un sentido objetivo que consiste en la *transformación* de lo real, lo que implica la integración de los procesos naturales en los fines propuestos por y desde la libertad.

Se puede dar tanto la autorrealización como la alienación en la actividad laboral, porque de ninguna manera está garantizada *a priori* la conexión entre su sentido subjetivo y su sentido objetivo. Más aún, dicha conexión es siempre precaria, y su ruptura es lo que da lugar a las diversas formas de alienación.

En primer lugar, si falta el sentido subjetivo en lo que al automantenimiento se refiere, el hombre no persiste como *viviente*.

En segundo lugar, si falta el sentido subjetivo en lo que refiere a la autoexpresión, persiste como viviente, pero no como *humano*, porque en su actividad no se pone y no se expresa a sí mismo. Y si hay una escisión entre su ser y su actividad con esas características, el trabajo puede llamarse justamente *mecánico* y *alienante*, porque en él el hombre se comporta como si no lo fuera.

En tercer lugar, si falta el sentido objetivo, la integración de los procesos naturales en los fines propuestos desde la libertad y, por tanto, controlados por ella, es decir, si falta el control sobre el proceso de humanización y transformación del cosmos y de la sociedad, el hombre puede persistir como *viviente* y como *hombre*, pero no como *señor* (*dominus*). Y, a la larga, si no persiste como señor, puede no persistir como hombre ni como viviente.

La integración del sentido objetivo y del sentido subjetivo del trabajo, en su carácter problemático con que aparece en el orden existencial concreto, puede quedar ilustrado con el siguiente ejemplo: ¿Cómo tendría que estar configurado el sistema sociolaboral para que una mecanógrafa del Ministerio de Educación, puediera decir a finales de diciembre: este año *hemos* reducido el índice de analfabetismo del 5,7 % al 2,6 %?

Como es obvio, esta ejemplificación del problema en el orden existencial sólo es posible y válida para una sociedad tan compleja como la del siglo XX, pero eso ya indica que el carácter problemático de la actividad laboral depende del

---

13. Reproduzco a partir de aquí partes de mi estudio *Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo*, publicado en AA VV, *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987

tipo de sociedad en la que se desarrolla, y, correlativamente, que la reflexión filosófica sobre el trabajo está en función del sistema sociolaboral sobre el que se reflexiona. Por eso ahora la exposición se va realizar en tres partes: la reflexión filosófica sobre el trabajo en la sociedad urbana, en la sociedad industrial y en la sociedad posindustrial.

El nacimiento de la sociedad urbana es *eo ipso* el momento de la aparición de las clases sociales y guarda una relación estrecha e inmediata con la división del trabajo, división que si bien existe desde el principio, adquire a partir de ese momento caracteres nuevos de complejidad y variabilidad.

Pues bien, en correlación con la división del trabajo en la sociedad urbana y la consiguiente aparición de las clases sociales, se formula en el plano filosófico un concepto de trabajo que, en cierto modo, consagra la desconexión entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo. Dicho concepto viene dado por la distinción de Aristóteles entre *praxis* y *poíesis: praxis* es la actividad que perfecciona al agente y *poíesis* es la actividad que perfecciona lo exterior al agente[14]. Al primer tipo pertenecen las actividades morales e intelectuales, y al segundo las actividades artesanales (técnicas y utilitarias en general).

El perfeccionamiento del hombre corre por cuenta de las actividades morales e intelectuales, es decir, por cuenta de la acción ético-política y de la ciencia y la teoría, todo lo cual es posible para quienes disfrutan de un cierto ocio, y el ocio, en la sociedad urbana, tiene como condición de posibilidad una cierta distribución del trabajo que es en sí misma una división de clases.

Ese trabajo que se distribuye es el conjunto de actividades técnicas y utilitarias englobadas en la denominación de *poíesis*, y que hacen posible de un modo inmediato la vida de la colectividad como tal.

La contraposición aristotélica entre *praxis* y *poíesis* se mantiene a lo largo de toda la Edad Media como distinción y contraposición entre *artes liberales* y *artes serviles*, que se corresponde *grosso modo* con la misma distribución del trabajo y la misma división de clases[15].

Que una actividad sea *servil* quiere decir que está realizada por una determinada clase social a benficio de todas, que se trata de un *servicio* y que está realizada por *siervos*.

A su vez, que una actividad sea *liberal* quiere decir que está realizada por una determinada clase social a beneficio de todas, que se trata de una actividad libre y *no impuesta* por la necesidad de sobrevivir, y que está realizada por *señores*.

Puede advertirse ahora que en un contexto filosófico-social como el que se acaba de describir la fórmula "el hombre se realiza en el trabajo" no podía expresarse porque hubiera carecido de sentido y de verdad. Esto no significa necesariamente que en esas épocas el trabajo (las actividades serviles) fuera alienante. Es cierto que la sociedad urbana antigua y medieval presentan una divi-

---

14. Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a 1-22.

15. Para un estudio detenido de la conexión entre la clasificación aristotélica y la medieval, y de la ramificación de las artes liberales y las serviles, cfr. L.E. Palacios, *La filosofaí del saber*, Gredos, Madrid, 1962. Que esta división llega hasta nosotros se pone de manifiesto en que, en el uso ordinario del lenguaje, el término "trabajador" designa preferentemente a los individuos de unos determinados estratos sociales, y también en el hecho de que, en la disciplina de la Iglesia, el precepto del descanso dominical, hasta hace pocos años, contemplaba preferentemente a quienes realizaban "trabajos serviles".

sión del trabajo que rompe la conexión entre su sentido subjetivo y el objetivo propia de las sociedades preurbanas y rurales, pero también lo es que estas sociedades urbanas contaban con nuevos mecanismos para restablecer esa conexión también de manera nueva[16].

Ahora la cuesitón no es si durante esos períodos el hombre se realizaba o si se alienaba en el trabajo, sino la de que en esos períodos no podía formularse la tesis de la autorrealización del hombre en el trabajo. Y no se podía porque no existía la categoría "trabajo" con la universalidad que ahora tiene, ni la categoría "autorrealización" con el sentido antropológico-esencial que ahora tiene.

En las sociedadess antiguas y medievales, y en general en las sociedades estamentales, los hombres son susceptibles de perfeccionamiento ("autorrealización", si se quiere) en el plano moral; son libres y pueden llegar a ser, por tanto, buenos o malos, pero este dinamismo no tiene un correlato relevante en el plano jurídico y sociológico. Cuando llega a tenerlo la sociedad estamental desaparece, precisamente por eso, y entonces, cuando el dinamismo existencial irrumpe en el ámbito jurídico y sociológico, se habla de "realización del hombre en el trabajo", porque el trabajo es ahora una categoría universal, que caracteriza esencialmente la nueva forma de sociedad. Es la que se denomina industrial: en ella se produce una nueva ruptura entre la dimensión objetiva y la subjetiva del trabajo, y esto también tiene su correlato filosófico.

La sociedad industrial es posibilitada por la síntesis entre ciencia y técnica anteriormente mencionada, y por el desencadenamiento del proceso de capitalismo, que homogeneiza y en cierto modo homologa la totalidad de bienes y actividades de la sociedad estamental en función de la unidad métrica monetaria, es decir, que saca a circulación en el mercado esa totalidad poniendo un precio a cada uno de sus elementos. Ahora la categoría "trabajo" se universaliza porque toda actividad humana es medida por el dinero-salario, y se tematiza de modo diferente por la reflexión filosófica, la cual es también una actividad cuya condición sociológica de posibilidad, a partir del siglo XIX, no es ya el ocio, sino igualmente el salario.

Analogamente a como Aristóteles puede ser considerado un exponente típico de la sociedad urbana en su concepción del trabajo, Hegel y Marx puede serlo igualmente respecto de la sociedad industrial.

Si la concepción aristotélica del trabajo puede calificarse de "clasista", en el sentido de que se trata de una actividad que realiza una determinada clase, la concepción de Hegel y Marx puede calificarse de "individualista" en el sentido de que se trata de una actividad que realiza todo individuo, y, por eso mismo, es también una concepción "universalista".

La familia podía ser la unidad básica de producción-consumo en la sociedad rural preurbana, la clase y el gremio podían serlo en la urbana, pero en la industrial la unidad básica primera es el individuo, por una parte, y en otro sentido, por otra parte, la empresa.

---

16. Para una visión general del contraste entre la definición esencial de trabajo y las condiciones reales de la actividad laboral en los diversos momentos históricos, cfr. Jaccard, *Historia social del trabajo*, Plaza, Madrid, 1971. Una exposición un tanto idílica pero ilustrativa, de la "unidad de vida" en una sociedad preurbana puede verse en Colin M. Turnbull, *The human cycle*, Simon and Schuster, New York, 1983.

La empresa es el elemento de la sociedad industrial que hace más visible que el trabajo es transformación y humanización del cosmos, lo cual no resultaba de ninguna manera visible en la sociedad preurbana, y sólo débilmente en la urbana. Por otra parte, el individuo es el elemento en que se hace visible que el hombre se realiza y transforma en el trabajo: en efecto, la movilidad social que cada sujeto adquire en la sociedad industrial pone de manifiesto unas transformaciones del individuo (económicas, jurídicas, políticas y sociales) más visibles que su realización ética en la sociedad estamental.

Desde la perspectiva histórica proporcionada por la revolución francesa y la revolución industrial, es decir, por el desencadenamiento del capitalismo y —lo que es su correlato en el plano jurídico y político— la proclamación de los derechos humanos, Hegel podía definir el trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza, en virtud de la cual la naturaleza se humaniza y el hombre alcanza cada vez más el estatuto de ser espiritual que propiamente le corresponde. Eso es lo que Hegel entiende por autorrealización en el trabajo y lo que considera posible, radicalmente y unicamente, mediante el saber.

Al definir el trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza, Hegel distingue los tipos de trabajo en correspondencia con los tipos de mediación, ambos a su vez en correspondencia con los tipos de configuración psicológica y espiritual del hombre.

En el primer nivel de actividad laboral, que es el trabajo agrícola, lo que media entre el hombre y la naturaleza es también naturaleza, como por ejemplo lluvia, luz, calor, frío, etc., y la existencia humana se da más en referencia a la naturaleza en su concreción que al artificio técnico y jurídico en su universalidad y abstracción. Por eso el campesino, menos cultivado en el orden de lo universal abstracto, muestra una desconfianza casi natural respecto del derecho y lo establecido por convención humana, y una cierta inhibición ante la dinámica propia de esos ámbitos.

Si lo que media entre el hombre y la naturaleza es un artefacto, un producto autónomo que existe como tal en el medio social, la distancia respecto de la naturaleza aumenta, y se produce el tránsito al trabajo abstracto y al saber de lo universal. Ningún trabajo particular tiene sentido en sí mismo, sino en función de todos los demás. Por eso en los trabajadores de la industria, artesanos, etc., el ámbito institucional, sociológico y jurídico, no se ve como algo ajeno o extraño, sino como lo *natural.*

En el grado de máximo alejamiento de la naturaleza y de la sociedad, el trabajo adquiere el carácter de maximamente universal y abstracto: lo que media entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y la sociedad, son dos abstracciones máximas: nombres y números convertibles entre sí, mercancía y dinero. Por eso los comerciantes y los burócratas tienen la mayor indiferencia respecto de los elementos concretos en su singularidad, respecto de las personas singulares, y se caracterizan por la "dureza de espíritu"[17].

---

17. Cfr., G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, segunda parte, "Filosofía del espíritu", III, A; ed. cit. pág. 219 Esta descripción no es exactamente la de Hegel, pues a principios del siglo XIX la burocracia no planteaba todavía problemas graves (como los planteaba por ejemplo, para Max Weber un siglo después), pero la descripción y el esquema de Hegel es facilmente adaptable también a la sociedad posindustrial.

Como es sabido, la fuerte repulsa de Marx al planteamiento hegeliano va, no tanto contra la idea de que el trabajo es lo que máximamente espiritualiza al hombre, como contra la clamorosa distancia entre esa definición esencial y la real deshumanización de los trabajadores durante el proceso de industrialización. Por eso su propuesta va en la línea de asegurar la disponibilidad de la riqueza para todos los trabajadores, suponiendo que la espiritualización o el saber vendría dado consecutivamente *de suyo*[18].

Lo que ahora interesa resaltar es que, en Hegel y Marx, la noción de trabajo tiene una universalidad tal que toda actividad humana queda incluída en ella, y que implica una fuerza y una eficacia tal que puede decirse que transforma al cosmos y que transforma al hombre espiritualizándolo o degradándolo. A partir del siglo XIX la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poíesis*, entre lo que perfecciona al hombre y lo que perfecciona lo exterior al hombre, ya no se mantiene en la conciencia social ni en la reflexión filosófica, porque la vida social está mostrando hasta qué punto lo interior y lo exterior del hombre (individuo) están coimplicados.

Pero por otra parte, lo que también interesa resaltar ahora es que ni a Hegel ni a Marx les pasó por la cabeza que las mismas mediaciones encargadas de liberar al hombre pudieran resultar también alienantes.

Hegel y Marx son muy conscientes de que la ciencia (a la altura del siglo XIX) tiene mucho que ver con el dominio. Por eso considera Hegel que el saber es la forma de superar las alienaciones, y por eso considera Marx que si ello resulta impedido por una deficiente distribución de la riqueza, basta asegurar una distribución adecuada para que el objetivo se logre automáticamente.

La propuesta de Marx sería la de "asegurad el sentido objetivo del trabajo —una adecuada distribución del dominio—, y lo dmeás —el sentido subjetivo— se os dará por añadidura". Posteriormente los hechos mostraron que, alcanzando de un modo u otro ese primordial objetivo, el saber no fluía espontaneamente reforzando la adecuada distribución del dominio. Es decir, los hechos mostraron que la división del trabajo triunfaba sobre la distribución de la riqueza, dando lugar a una distribución social del conocimiento tal que no se producía *de suyo* el cumplimiento del sentido subjetivo del trabajo, o sea, la superación de las alienaciones[19].

Por eso todos los revisionismos marxistas supusieron, de algún modo, una vuelta a Hegel, una búsqueda de la solución del problema por la vía del saber, o, expresado en terminología de Marx, una vuelta a la "superestructura" considerada ahora como factor autónomamente determinante. Singularmente paradigmático a este respecto es el proyecto de *Revolución cultural* de Mao Tse Tung[20].

---

18 Para una panorámica de la evolución de la noción de trabajo en Hegel y Marx, cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

19. El enfoque de la sociología del conocimiento como estudio de la distribución social del conocimiento, y de sus consecuencias en los diversos órdenes de la vida, es abordado sistemáticamente por P. Berger y T. Luckmann en *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

20. Un resumen de los revisionamientos marxistas puede encontrarse en M. Spieker, *Los herejes de Marx*, EUNSA, Pamplona, 1977; y una exposición amplia y detenida en L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1983.

Aunque, como se ha dicho, a partir del siglo XIX la condición sociológica de posibilidad de la ciencia y del saber teórico es el salario, como la de cualquier otro trabajo, la mera y simple división del trabajo da lugar a una distribución social del conocimiento tal que la distancia entre titulados universitarios y campesinos consolida y refuerza la distancia entre las clases sociales de burgueses y proletarios. El experimento de Mao de establecer un intercambio continuo, o un reciclaje permanente, entre los trabajadores y campesinos por una parte y los docentes de los diversos niveles del sistema educativo por otra, para asegurar la presencia del mundo del trabajo (del pueblo) en el corazón del sistema que bombea y hace circular el saber (el sistema educativo), tuvo resultados contraproducentes para todo el sistema sociolaboral. La intención era asegurar el sentido subjetivo del trabajo, el saber y la comunicación de todos con todos, pero el resultado fue depauperante del lado del sentido objetivo del trabajo: disminución del dominio sobre los procesos naturales, o sea, disminución de la producción, de la calidad de la docencia, etc.

La *revolución cultural* tampoco logra superar, a fin de cuentas, la contraposición entre *praxis* y *poíesis*, y ello porque el principio de la división del trabajo vuelve a triunfar sobre semejante intento.

Podría decirse que una de las vías en que el proyecto de Mao ha sido llevado más adelante, es la emprendida por los movimientos de liberación de la mujer, y ello es así, entre otras causas, porque esos movimientos apuntan a la superación de la primera y más radical división del trabajo. En la mayoría de los casos, la mujer es el tipo de trabajador que, al acceder a todos los niveles del saber, sigue manteniendo y desempeñando sus actividades laborales en el hogar.

Este es quizá el único caso en que la idea de la *revolución cultural* se ha realizado y se mantiene, porque ha significado la fragmentación del *rol* "mujer" y la adjudicación de uno de sus fragmentos (cuidar del hogar y de los hijos) al *rol* "varón", que resulta asimismo modificado. El mundo laboral del varón integra ahora entre sus actividades parte de un mundo que anteriormente le era del todo ajeno (el mundo de las actividades tradicionalmente femeninas), y el mundo laboral de la mujer, que pertenecía al ámbito de la infraestructura, acoge ahora los elementos superestructurales y queda así modificado en su dinámica.

Por supuesto, esto no significa que se haya resuelto el problema de la articulación entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo en todos sus niveles. Incluso las soluciones intentadas en ese sector de la infraestructura que es la mujer, ha producido una compleja alteración del sistema sociocultural (del "mapa de roles") que ha dado lugar a problemas de re-definición de la identidad de la mujer, del matrimonio, la familia, etc., cuyo balance en términos de coste-beneficio social quizá no haya sido efectuado todavía.

Paralelamente a los intentos de asegurar el sentido subjetivo del trabajo mediante una adecuada distribución de las riquezas, tal como ha sido llevado a cabo desde comienzos del siglo XX por los países que adoptaron sistemas colectivistas inspirados en planteamientos filosóficos de tipo trascendental como el de Marx, en el mundo anglosajón se pusieron en marcha otros proyectos inspirados en planteamientos empírico-positivos, en la línea de la psicología laboral y la sociología laboral.

Estos planteamientos no parten de una definición esencial del trabajo, o de una definición esencial de la realización y la alienación del hombre, para configurar luego un sistema sociolaboral en el que la realización se cumpliera por sí sola y la alienación resultara por sí sola imposible. Su planteamiento inicial es la búsqueda, en el plano empírico, de una mejor funcionalidad del sistema y de un mayor grado de satisfacción en los trabajadores. En algunos de esos intentos, la propuesta subyacente podría formularse así: "buscad el sentido subjetivo del trabajo —la realización personal— y lo demás, el sentido objetivo —la producción y adecuada distribución de riqueza y dominio— se os dará por añadidura".

Como es sabido, los experimentos de Taylor primero y de Elton Mayo después, dieron resultados positivos, tanto respecto del sentido objetivo como respecto del sentido subjetivo del trabajo, aunque también presentaban fallas en ambos planos, que fueron objeto de no pocas críticas. Posteriormente, los estudios de Maslow, Herzberg y un buen número de investigadores a lo largo de las dos últimas décadas, pusieron de manifiesto que la justicia social es una variable de las diversas que convergen en la realización del hombre en el trabajo, tal como él mismo concibe dicha realización, y que es también una variable de las diversas que convergen en la consolidación y desarrollo de la empresa, y, por otra parte, que aunque quepa formular una definición esencial de lo que significa "realización del hombre en el trabajo", su consecución en el orden existencial concreto es muy variable en función de las características personales de cada individuo y de las características de su entorno sociocultural[21].

Muy escuetamente, puede decirse que esta es la historia filosófico-social del trabajo, desde el punto de vista de la articulación entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo. Como puede advertirse, la reflexión filosófica es función de las alteraciones que la actividad laboral sufre a lo largo de la historia, lo que a su vez es función de las modificaciones del sistema de las necesidades y del sistema de la libertad, tal como se han producido en el proceso que va desde las economías de subsistencia paleolíticas a las economías de producción y desde las sociedades estamentales hasta la sociedad posindustrial.

A lo largo de ese período histórico, los tres factores básicos de la economía, a saber, tierra, trabajo y capital, han ido ocupando la función de mayor relevancia o de eje del proceso económico. La revolución industrial tiene lugar cuando el factor capital se constituye en eje absoluto, es decir, cuando la totalidad de la tierra y de las formas de trabajo son medidas por el dinero, o sea, cuando se pueden comprar y vender. Ello significó la ruptura de la vinculación de la tierra a la estirpe y del trabajo a la tierra (propia de las sociedades estamentales), para entrar en una dinámica nueva en función del dinero, lo que daba lugar al ámbito universal del mercado, en el que los tres factores de la economía circulaban con una aceleración sin precedentes en la historia. Es lo que se llamó proceso del capitalismo.

---

21. Una exposición de los diversos planteamientos mencionados y de su evolución y revisión histórica, puede verse en L. Munduate, *La motivación en el trabajo*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1984. Cfr. también T.J. Peters y R.H. Waterman, *En busca de la excelencia*, Ed. Folio, Barcelona, 1986.

La revolución industrial pivota, por una parte, sobre el capital, y, por otra, sobre una ciencia que no se desarrolla en términos de *teoría*, sino en función de la *téchne*, de la *poíesis*, de tal manera que provoca un dinamismo que rompe la sociedad estamental y que determina tanto la movilidad geográfica como la modalidad social geográfica como la movilidad de los individuos.

El correlato de este proceso desde el punto de vista del sistema de la libertad es la configuración del sistema de los Derechos humanos. En efecto, a partir del siglo XI, en que tiene lugar el nacimiento de la banca, se produce un incremento constante de las masas monetarias y del volumen de población, que se concentran en las ciudades dando lugar al gran crecimiento urbano de finales de la edad media. Esas masas de población no tienen cabida propia en los estamentos del campesinado, de la nobleza (estamento militar) ni del clero. Su actividad más propia es la artesanía y el comercio, y constituyen una nueva clase social con una alta tasa de crecimiento que, por habitar en ciudades (burgos) se denominó *burguesía*.

En cuanto que poseedores de dinero, y en cuanto no ligados entre sí por la sangre ni ligados por su actividad laboral a ninguna extensión particular de terreno, estos sujetos singulares podían ser *propietarios* de determinados bienes y protagonistas de determinadas actividades (propietarios de tierra y actores en la vida pública), si se les *reconocía* como titulares de esas actividades por parte de la conciencia pública, es decir, si se les *legitimaba* para ellas otorgándoles los correspondientes *derechos*.

El aumento de esa masa monetaria y de esa población fue uno de los factores que determinó la ampliación del mercado hasta hacerlo universal, de manera que pudiera comprarse lo que hasta entonces no estaba a la venta en el mercado: la tierra y la mano de obra. Ello suponía romper la conexión jurídica entre la actividad política como algo propio exclusivamente de la nobleza, por una parte, y la adscripción inalienable de la tierra a la nobleza o al clero, por otra, así como la adscripción de la mano de obra a la tierra. En términos muy esquemáticos y generales, este es el sentido de la revolución francesa y de todas las revoluciones liberales.

La exigencia de ampliar el mercado venía dada por el incremento de la masa monetaria como una necesidad casi física, de un modo análogo a la necesidad de abrir las compuertas de un embalse cuando el agua acumulada es tanta que amenaza romper los muros de contención. Esa masa monetria era, a la vez, una gran masa de población, reconocida de tal manera por la conciencia social que la conciencia pública no podía dilatar por mucho tiempo su *reconocimiento*. Tal reconocimiento consistía, precisamente, en otorgarle la plenitud de *derechos* que hasta entonces correspondían solamente a determinados tipos de personas (por ejemplo, los cabezas de familia de las estirpes nobles, etc.), y fue reclamado bajo el lema de "libertad, igualdad, fraternidad", entre otros.

Desde el punto de vista del sistema sociocultural estamental, con sus desarrollos reflexivos legitimadores, estas pretensiones podían ser consideradas como manifestaciones de la perversidad del individuo que se levanta contra la armonía sociológica, jurídica, ética y religiosa vigente durante siglos. Desde el punto de

vista de la sociedad industrial y posindustrial, las mismas pretensiones, y su logro, podían ser consideradas como el reconocimiento en el plano sociológico y jurídico a cada sujeto singular, de las cualidades y capacidades establecidas para la *persona* por la metafísica medieval y moderna[22].

En cualquier caso, el desarrollo de la sociedad industrial y posteriormente el de la sociedad posindustrial, lleva consigo una serie de cambios sociológicos y psicológicos, de entre los cuales cabe destacar los siguientes: urbanización y transformación-trasvase de la mano de obra, con la consiguiente aparición de los suburbios. Desarticulación de la familia patriarcal extensa en familias nucleares. Autonomización de cada elemento de la familia nuclear, y disminución del contenido y la vinculación de las relaciones de parentesco. Modificación del *status* de la mujer. Cierta autonomización financiera de la juventud respecto de los padres, y especialización y diferenciación de su instrucción respecto de la de sus padres, con la consiguiente disminución de la autoridad paterna. Disminución del prestigio y la autoridad de los ancianos. Nueva diversificación social y nuevas jerarquías de prestigio y poder. Multiplicación de la movilidad psíquica en función de la autoconciencia social de todos esos cambios, favorecida por los medios de comunicación de masas, y, correlativamente, metamorfosis de la identidad individual y colectiva e inestabilidad de ambas[23].

La dinámica del capital se desenvuelve en primer lugar a costa del trabajo, originando lo que se llamó la cuestión social, y en segundo lugar —ya en el siglo XX— a costa de la tierra, dando lugar al llamado problema ecológico. Por último, el eje del proceso económico se desplazó, desde el dinero, hacia esa otra parte del capital que K. Galbraith denominó la *tecno-estructura*, es decir, desde el poseedor del dinero al poseedor del saber científico-técnico, dando lugar al problema de conjugar los factores de *organización, información* y *comunicación*, en orden a resolver el problema de la conexión entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo del trabajo[24].

Tras este esquemático recorrido histórico, hay que señalar que no basta apelar a la esencia o *naturaleza* del trabajo, en tanto que actividad realizada por una *persona*, para proponer una adecuada solución al problema planteado por la desconexión entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo. Porque la *naturaleza* del trabajo remite en forma inmediata a la *naturaleza* de la sociedad, a la *naturaleza* del sistema de las necesidades y a la *naturaleza* del sistema de la libertad, o sea, a la *naturaleza* de los procesos económicos y a la de los procesos jurídicos, que como vimos son de suyo indefinidos, es decir, *artificiales*.

Para una mente como la de Aristóteles, y en general para una mente griega, un proceso indefinido o artificial, sin *telos*, es en cierto modo un escándalo para

22. Este es, por ejemplo, el punto de vista de Comte, para quien la filosofía, y en concreto, la metafísica, al implicar la autonomía de la razón y del ser personal, constituye el fundamento de lo que él considera el caos social de la modernidad.

23 Cfr. Guy Rocher, *Introducción a la Sociología general*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 569-588

24 Esto significa, en cierto modo, el triunfo del punto de vista hegeliano, es decir, del punto de vista según el cual el problema del trabajo es en último término un problema del saber. La obra más clásica en que se muestra la primacía del conocimiento científico-técnico sobre el capital en sus diversas formas es la de K. Galbraith, *El nuevo estado industrial*.

la razón. Pero hay que añadir que para una mente como la de Hegel y como la de Marx el escándalo no es menor: tanto es así que la filosofía de la economía de Marx es una búsqueda y determinación del fin *natural* de unos procesos económicos específicos de la riqueza artificial.

Pues bien, desde la posición histórica de la sociedad posindustrial, resulta superfluo hablar de fines *naturales* de la economía, o lo que es lo mismo, de fines *naturales* del trabajo en sentido objetivo, porque actualmente la sociedad subsiste y se mantiene gracias a que continuamente pone en marcha procesos artificiales indefinidos. Pero esto de suyo no constituye un escándalo para la razón, porque eso significa que no solo individualmente, sino también colectivamente, el hombre se define distintivamente respecto del animal como el ser que establece para sí mismo sus propios fines[25].

En esta situación, hablar de realización del hombre en el trabajo (sentido subjetivo) resulta inane si el control sobre el proceso de transformación-humanización del cosmos y de la sociedad es precario o se ha perdido en buena medida. A este respecto hay que decir que la crítica de Marx a los socialismos utópicos mantiene toda su vigencia.

Realización del hombre en el trabajo triunfando sobre su alienación en el sistema quiere decir, en primer lugar, configuración tal del sistema que asegure la persistencia de los individuos como *vivientes*, y, en segundo lugar, su desarrollo como *personas*, lo que a su vez depende de que, en tercer lugar, el hombre se mantenga como *señor*, como *dominus*, como el que domina el sistema y, en general, el cosmos.

Finalmente, hay que hacer una precisión respecto de la definición esencial de persona y de trabajo. Si resulta que la definición de trabajo como aquella actividad mediante la cual el hombre se humaniza o se espiritualiza cada vez más, no se cumple o no se ha cumplido historicamente de un modo perfecto nunca, y si la definición de persona también presenta deficiencias en todas sus realizaciones en el orden existencial, entonces hay que pensar, no que estén mal formuladas, sino que el orden existencial tiene peculiaridades tales que impiden en alguna medida dicho cumplimiento y realización. Y si eso es una característica del orden existencial que está presente siempre, entonces hay que recogerla también en las definiciones esenciales (y con mayor motivo aún si se van a formular propuestas en orden a la realización de la persona en el trabajo), puesto que cualquier realización de una esencia pertenece *eo ipso* al orden existencial.

Por eso es pertinente la pregunta: ¿no será que resulta inseparable del trabajo un momento de opacidad, de alienación, y que ese momento no puede ser superado históricamente del todo?

Desde el punto de vista de la historia mítico-religiosa la respuesta a esta pregunta es afirmativa: el mal, desde su mismo origen, está lastrando la actividad laboral en todas sus modalidades. Desde la perspectiva mítico-religiosa el mal

---

25. Cfr. R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980. La caracterización del hombre como el ser que se propone sus propios fines es, como se ha visto en capítulos anteriores, casi unánime en la historia del pensamiento, y se encuentra en toda la amplia gama de filósofos que va desde Protágoras, Aristóteles y Tomás de Aquino, hasta Kant y Nietzsche. Por otra parte, aunque esta definición resalta la libertad del sujeto indiviual primordialmente, al trasladarla al ámbito social pone de relieve el carácter libre de la historia humana.

no aparece como una primera distribución inadecuada de la propiedad (que es como lo considera Marx), ni siquiera como una inicial división del trabajo, es decir, no aparece como algo propio de lo hecho, sino antes, más radicalmente, como un lastre que afecta al hacer en su brotar mismo.

Plantear así el problema del trabajo es incluirlo en el ámbito temático de una metafísica del arte.

3. EL TRABAJO COMO EROS Y COMO POIESIS. EL ARTE

Al examinar en el primer epígrafe de este capítulo la cuestión del origen de la técnica, se mostró que dicha cuestión quedaba remitida a la conciencia religiosa, y luego, al analizar las formas de alienación en el trabajo, o sea, las formas de la escisión entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo, se ha sugerido que es propio del orden existencial un momento de opacidad que confiere a toda actividad laboral un cierto carácter alienante, de tal manera que las definiciones esenciales de trabajo y persona difícilmente se cumplen en el plano histórico.

Para dar cuenta de esta peculiar y problemática articulación del orden esencial y del orden existencial, es preciso volver a la conciencia religiosa de la humanidad, en cuanto que remite a una situación en la que la relación hombre-cosmos era armónica y de recíproca cordialidad acogedora, y a partir de la cual se da cuenta de la alienación como resultado de un acontecimiento, es decir, como un *factum*.

Como ya se ha señalado, frecuentemnete en las religiones el origen de la técnica, del trabajo, se liga al origen del mal.

En el relato bíblico de la creación, la constitución y el despliegue histórico de la sociedad aparece en términos de proyecto y de mandato, a partir del momento en que el binomio varón-mujer y el binomio hombre-cosmos están consolidados como una unidad armónica. Esta unidad armónica es imagen de Dios, y la actividad que le compete está referida por una parte al fundamento ontológico de esa unidad, el *eros*, y por otra parte, a la expresión y ejercicio de ese fundamento en términos de *poíesis*. El mandato "creced y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla", puede formularse desde nuestra perspectiva también así: "cread familias; constituid la sociedad y trabajad".

Antes de comenzar la ejecución de ese programa, tiene lugar un acontecimiento que rompe la unidad de ambos binomios, la caída, que altera las condiciones de ejecución del programa.

La primera manifestación de la caída es la vergüenza, que expresa el extrañamiento, la alienación o la escisión entre el varón y la mujer por una parte, y entre el hombre y el cosmos por otra. La relación no es ya de recíproca cordialidad acogedora: ahora el cosmos, como la mujer, es lo extraño, fascinante y peligroso; el amor y el trabajo, la familia y el dominio, son lo arduo, lo problemático.

La vergüenza, que es la expresión en el plano erótico concreto del extrañamiento o alienación entre varón y mujer, tiene como correlato en el ámbito gnoseológico una peculiar configuración del plano de la objetividad. Según dicha

configuración, lo que aparece en ese plano aparece como *lo otro*, como lo puesto o arrojado en frente (*ob-iectum*), y se manifiesta ocultando su fundamento, según la expresión de Heidegger. La tesis de que el plano de la objetividad se constituye como caída desde el fundamento y como ocultación de éste, tal como la sostiene Heidegger[26], tiene muchas implicaciones metafísicas y teológicas que no hace falta considerar ahora mismo.

Desde luego, la vergüenza sólo es posible desde una determinada configuración del plano de la objetividad, y el carácter enigmático del cosmos también, pero a la vez, la unidad varón-mujer y la unidad hombre-cosmos en el plano del fundamento es lo que hace posible la consideración de la mujer y del cosmos como *propio*, en cuanto que la propia existencia está referida a ambos de un modo fundamental. Que lo propio resulte extraño es, justamente, una alienación, y una alienación que ha de ser superada si la autorrealización es algo que debe lograrse.

La alienación de lo propio es, de suyo, algo doloroso, y su recuperación resulta ardua en razón directa a la gravedad de la escisión producida. El correlato de la vergüenza-objetividad en el plano *poiético* es el "parir con dolor" y el "sudor de la frente", que expresan el momento de dificultad y la dimensión de sufrimiento que ahora es inherente a la tarea a la autorrealización, de la recuperación de lo propio. Desde el momento en que lo propio, la mujer y el cosmos, ha sido alejado por una desfiguración, hay una dimensión de dolor inherente al amor y al trabajo, a la familia y al dominio, como tareas o como programa.

Desde esta perspectiva se puede percibir bien, por una parte, la dimensión erótica del trabajo (de la *poíesis*), y por otra la dimensión *poiética* del *eros*. La afinidad entre producción y reproducción queda puesta de relieve si se considera que la definición platónica de *eros* como "afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma", vige igualmente para la familia y para el trabajo, porque cuando Platón la formula tiene *in mente* tanto la generación física como la generación o, mejor, la re-generación espiritual, es decir, la tarea o el trabajo educativo[27].

Por una parte, el *eros* es *poíesis* porque trasciende la propia individualidad y apunta al perfeccionamiento (transformación) de lo otro que uno mismo, o al perfeccionamiento (transformación) de uno mismo en y mediante lo otro. Es decir, el *eros* constituye y funda la primera unidad social, a saber, la familia (puesto que el individuo, más que una unidad *social* es el elemento de ella) y apunta al *telos* de la relación varón-mujer y de la relación hombre-cosmos, a saber, la constitución de la sociedad y su despliegue histórico en un proceso que integra en su propia dinámica la realidad del cosmos.

Por otra parte la *poíesis* (el trabajo) es *eros* porque consiste justamente en una humanización o espiritualización del cosmos, lo que significa llevar a la naturaleza más allá de sí misma sacándola de la opacidad fáctica que le es inherente, o de la penumbra de su facticidad, hasta las cotas más altas del espíritu: el tra-

---

26. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§ 35-38, "La caída y el estado de yecto". Una ampliación del análisis heideggeriano de la correlaicón entre vergüenza y objetividad, aunque desarrollado desde otra perspectiva, puede encontrarse en la fenomenología de la mirada que realiza Sartre en *El ser y la nada*.
27. Cfr Platón, *Symposium*, 2006 b ss.

bajo, en cuanto que reflexión de la naturaleza sobre sí misma mediada por el espíritu, es la subsunción del cosmos y su destinación a los fines que el espíritu se propone a sí mismo.

La problematicidad de esta realización viene dada por el hecho de que se aborda desde una situación de distanciamiento y extrañamiento del plano de la manifestación (apariencia, objetividad, o como se le quiera llamar) respecto del fundamento, del ser del ente (*physis* para los entes cósmicos y *libertad* para el ser humano), o dicho de otra manera, la dificultad estriba en que la tarea se inicia desde el "estado de yecto" y tiene que realizarse en él.

El "estado de yecto" designa la situación del ser humano de estar inmediata y regularmente hundiéndose en el *uno*, en el *se*, en la impersonalidad del modo general en que *se* entienden los fenómenos, *se* comporta la gente, *se* dicen las cosas, en la impersonalidad de la exterioridad subjetiva o del espíritu objetivado, que además es precisamente lo que mediante la formación o enculturación (síntesis pasiva) le constituye como humano y le abre posibilidades para su autocomprensión y autodeterminación, y para la comunicación con los demás.

Ahora bien, en ese proceso de autocomprensión, de expresión y de comunicación, lo expresado no es en primer lugar el ser de lo nombrado (fundamento) ni el ser del hablante (libertad). Lo que *se* expresa es el habla, que suplanta al ser de lo nombrado y al ser del que habla en cuanto que el habla tiende a constituirse como autónoma en su dinámica significativa, perdiendo su base en el ser y la libertad. Entonces *se* comprende el significado de todo lo que *se* dice y todo lo que *se* hace, lo cual consuma el desarraigo, la escisión entre el *eros-poíesis* y el plano de la objetividad, de la manifestación, de la exterioridad subjetiva. El existente humano y la actividad humana flotan entonces desgajados de sus relaciones originarias con el ser, pero el *se*, el *uno* impersonal, le encubre lo inhóspito del medio en el que está suministrando una apariencia de omnicomprensión y de comunicación[28].

El originario ser-en-el-mundo y el originario ser-con-el-otro, que es el modo más propio de ser sí mismo, está perdido en la generalidad del *uno*, ha caído de sí mismo en el *se*, en el plano de la objetividad, y al quedar constituído en ese plano y comprenderse desde él, existe según un *modo impropio de ser*, o sea, alienado de sí mismo.

La caída no es tanto caída de un estado primitivo (no hay experiencia óntica de ello) cuanto caída de *sí mismo* en *el mundo* en cuanto que ámbito o plano de la manifestación que queda desgajado de su fundamento. Por consiguiente el "estado de yecto" no es algo a ser superado en estadios mas avanzados de la cultura, mediante una configuración distinta del sistema sociolaboral o por algún otro procedimiento; se trata de un constitutivo ontológico-existenciario del existente humano: se trata de que el modo más propio de ser sí mismo desde el *eros* y mediante la *poíesis*, es problemático y está permanentemente amenazado porque hay que alcanzarlo desde el modo más impropio en el que se existe, que es el estado de yecto.

28. Interpreto ahora a Heidegger desde el contexto de lo que se ha expuesto en capítulos anteriores, y no desde el conjunto total de la obra de Heidegger, aunque, como puede comprobarse, la interpretación no es en absoluto violenta, sino todo lo contrario.

El *eros* es *poíesis* de la verdad, y la *poíesis* es *eros* hacia la verdad, siendo la verdad *alétheia*, desocultamiento y manifestación del fundamento, del ser del cosmos y de la libertad del existente humano. Pero ese intento también puede ser falseamiento del ser del cosmos y del ser del hombre, ocultamiento, marginación desconsiderada e incluso violentadora.

Si el trabajo se considera como una actividad que ha de ser remitida al fundamento (y hay que considerarlo así si se define como la actividad por la que el hombre se realiza a sí mismo), entonces aparece obvio por qué el trabajo, la relación hombre-cosmos, es una cuestión clave en todas las religiones (al igual que la relación varón-mujer), y, más en concreto, en todas las soteriologías y todas las escatologías, y entonces aparece patente también por qué el trabajo es una clave de las utopías.

Por eso en la autoconciencia primitiva de la humanidad, el trabajo y la técnica aparecen como actividades religiosas, como culto o como magia, o como ambas cosas, y por eso puede decirse que la relación erótico-poiética entre varón y mujer y entre hombre y cosmos tienen carácter sacro y pueden desplegarse en sentido positivo como culto y cultivo, y en sentido negativo como sacrilegio, magia y superstición[29].

Esta ambivalencia del trabajo y la técnica puede advertirse también en el desarrollo histórico de las actividades humanas, a pesar del llamado proceso de secularización, que no es obligado interpretar como un proceso de progresiva separación del fundamento más intensa y radical que la que corresponde a la caída originaria: también puede interpretarse como un proceso *natural* de despliegue y desarrollo de los diversos ámbitos culturales, que de suyo ni implica ni excluye el *factum* de la escisión respecto del fundamento.

En el epígrafe primero de este capítulo se aludió al nacimiento de las técnicas primitivas como actividades mágicas o sacrílegas. La técnica tiene ese carácter cuando adopta la forma de un dominio avasallador y despótico. Pero eso no ocurre sólo con algunas formas primitivas de la técnica.

La alquimia medieval y moderna mantienen también las características de la magia en cuanto que la magia consiste en apoderarse, mediante símbolos verbales y gestuales y mediante algunos elementos naturales, de fuerzas sagradas ocultas en la naturaleza para aprovecharlas a beneficio propio, marginando desconsideradamente la naturaleza, vale decir, sin su consentimiento o colaboración. El correlato de este dominio mágino-despótico sobre el cosmos en la relación varón-mujer es el "filtro amoroso", que tiene justamente la virtud de hacer que la mujer se entregue al dominio del varón al margen del consentimiento de ella, o incluso en contra de su propia disposición.

En esta perspectiva cabe entender el sueño de Paracelso, y tal vez también el de Münzer, de despertar todas las fuerzas sagradas que habitan en el seno del cosmos y de la sociedad, el *eros* del universo y del hombre, para llevarlos más

29. Quiero decir con esto que no me parece adecuada la contraposición de G. Bataille entre lo erótico en tanto que sacro y lo económico en tanto que profano, en su filosofía de la religión y de la economía. Cfr. G. Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982, y *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981.

allá de su *telos* hasta su máxima divinización[30]. Y en esta misma línea de la magia, y mejor aún en la de la superstición, cabe entender algunas de las tentativas contemporáneas de superar las alienaciones del hombre desde la técnica, la economía y el derecho.

La superstición se define como un exceso de fe, como la creencia en el ser y en el poder de algo por encima de lo que realmente es y puede. Según esto, algunas formas contemporáneas de fe en la ciencia y en la técnica como aquello que puede liberar al hombre y a la sociedad de todas las alienaciones y padecimientos que le aquejan e incluso de la muerte (como aquello que puede *salvarlo*), son una superstición en sentido estricto, una creencia en el ser y en el poder de la ciencia y de la técnica más allá de lo que son y pueden realmente.

En segundo lugar, la fe en que la aplicación de determinados principios económicos por su propia dinámica eliminaría de una vez por todas la miseria humana, tal como la profesaban el capitalismo clásico y el marxismo ortodoxo, es también una creencia supersticiosa exactamente por los mismos motivos.

En tercer lugar, finalmente, la confianza en que la aplicación de determinadas normas morales y jurídicas bastan para resolver todos los problemas económicos y sociales, tan propia de los socialismos utópicos y, en general, de toda la literatura utópica anterior al siglo XX, es, por los mismos títulos, una creencia tan supersticiosa como las dos anteriores.

Por supuesto que la solución de no pocos problemas del sistema sociolaboral se encuentra en ese triple frente, pero no en uno solo de ellos, ni tampoco en los tres, conjugados al margen de o sin tener en cuenta la escisión o el distanciamiento entre el plano de la objetividad en que se constituyen esos tres saberes y el fundamento.

Veamos ahora, pues, qué significa lograr esa realización, problemática inicialmente, y que consiste en restablecer y mantener la conexión entre el plano del fundamento, el del modo de ser más propio del cosmos y del hombre, y el plano de la manifestación.

En la *praxis* y en la *poíesis* real, el modo en que la "objetividad" inerte queda neutralizada y superada es aquel en el que lo producido está a su vez "vivo", tiene vida propia porque está reunido con el ser del que se origina. Esto es lo específicamente propio del *eros*, una fecundidad que a su vez es fecunda, y es lo propio de la obra de arte. Pero este es también el modo *más propio* de la relación del ser humano con el cosmos y con los otros seres humanos: una relación que tiende a hacerlos ser más según su propio fundamento, una relación que tiende a abrirlos a su verdad, a que su verdad se manifieste desde ellos.

Decimos de algo que es una verdadera obra de arte cuando siempre da más de sí, "como si estuviera viva", y también en este sentido se puede hacer una obra de arte de un niño, de una mujer, de un hombre, de un trozo de terreno, de un ordenamiento jurídico, etc.: logrando que siempre puedan dar más de sí y que puedan evitar el quedar atrapados en la mecánica de la conexión de las objetividades en el plano de la generalidad exterior.

---

30 Una breve y sugerente exposición de los planteamientos de Paracelso y Münzer en este sentido puede encontrarse en Maurice Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1974

Se trata tan solo de *poder* escapar de ese plano o de la escisión, pero con la conciencia de que ese escapar no es nunca definitivio ni alcanzable de una vez por todas, porque toda expresión o producción, por genuina y propia que sea, sigue estando en el plano de la exterioridad impersonal, y puede seguir *dando de sí* no según su propio fundamento, sino según las exigencias y la dinámica de esa exterioridad. Rescatar de ella lo producido, o rescatarse a sí mismo de ella, significa que el propio fundamento siga aportando desde sí mismo según su propia fuerza.

Desde este punto de vista puede decirse que la relación erótico-poiética varón-mujer (o cualquier relación intersubjetiva) y la relación hombre-cosmos, en tanto que obra de arte, consiste en un *cultivo* que por sí mismo es a la vez *culto*, o sea, respeto, veneración.

La diferencia que ahora cabe señalar entre *cultivo* y *fabricación*, entre *arte* y *técnica*, es que el cultivo requiere atenerse a la *physis* o al *ser* de lo cultivado, que es lo que por así decir "marca el ritmo del proceso". En el cultivo hay voluntad de uso pero también voluntad de respeto para el cosmos y para la otra subjetividad, lo que es plenamente adecuado a la *naturaleza* de ambos ya que pertenece a la verdad del cosmos y de la otra subjetividad ser util y sentirse util; lo que no pertenece a su verdad es sentirse utilizado o ser explotado.

Desde esta perspectiva se puede decir que todas las utopías son irrespetuosas: no porque no busquen el *telos* de cada *sí mismo* o porque no consideren a cada sujeto como un fin en sí, sino porque tienden a poner al sujeto en su propio fin *ya* y de una manera *determinada*. En ese caso el ritmo del proceso no es ya natural, pero tampoco es *naturalmente artificial* (arte), sino *violentamente artificial*. La violencia consiste en saltarse el tiempo, en la impaciencia, porque pertenece a la naturaleza de cada subjetividad, de cada producto, de cada expresión y de cada relación, su ritmo de crecimiento. El tiempo es lo que permite al fundamento decirse según su propio ritmo.

En cuanto que la utopía es una pretensión de superar el tiempo, la utopía es una escatología abortada, una violencia a la fecundidad, a la maduración del fruto, urgida por la impaciencia de obtener en el plano de la manifestación la totalidad del fundamento y de la realización ya.

La realización del hombre en el trabajo, como su realización inicial en la educación, o la realización de un ordenamiento jurídico, de una organización empresarial, de un artefacto técnico, etc., es una obra de arte si se produce en estas condiciones y respetándolas, y se mantiene como obra de arte si se mantienen precisamente esas condiciones. Pero esto resulta siempre problemático no sólo por la impaciencia que el propio sistema de la exterioridad puede mostrar violentando los procesos naturales, sino también porque cada uno de esos procesos, por sí mismo, puede involucionar. Dicho de otra manera, para ningún ser humano el trayecto desde su fundamento hasta su manifestación resulta obvio en el sentido de que no pueda perderse en él, en el sentido de que no pueda alienarse según modos impropios de ser. Pero a su vez, esto tampoco significa que no haya criterios para reunirse con uno mismo en orden a la propia autorrealización.

Si la actividad laboral tiene las características erótico-poiéticas que aquí se han descrito, si el trabajo es engendrar en la belleza según el cuerpo y según el

alma, aquello que dispone mejor al sujeto para su obra y lo que le mantiene mejor vinculado a ella es precisamente esa belleza, es decir, *que le guste*. Y esto es lo que más determina que el sujeto considere la obra como propia y se mantenga en una disposición continua de elevarla más, porque el sujeto se expresa en su singularidad irrepetible en ella y se encuentra a sí mismo en ella, a la vez que ella lleva también el cuño irrepetible del sujeto que la engendra y la nutre, pues así es la naturaleza y la dinámica del *eros*.

Por eso puede decirse que el hombre se realiza en el *eros* y en la *poíesis*, pues el despliegue de su identidad a través de su vida se centra primariamente en esos dos acontecimientos y consiste primariamente en eso, encontrar o elegir mujer, y encontrar o elegir trabajo, profesión. Y también en la mayoría de los casos quizá lo que más determina ambas elecciones desde el punto de vista del sujeto es precisamente la belleza: que *le guste esa* mujer y que *le guste esa* profesión. Esto es, cabalmente, proponerse el fin y comprender el sentido del fin y de los medios, o sea, ser libre, ser persona, ser señor.

Como es natural, la imposibilidad de proponerse el fin y de comprender el sentido de los medios y del fin en esos dos planos implica la máxima alienación del hombre, pero que la posibilidad de ese proyecto y de esa comprensión esté garantizada, y cumplida efectivamente, no implica de suyo la superación de todas las alienaciones, porque la vigencia de lo fascinante no anula la vigencia de lo extraño ni la de lo peligroso. Es decir, la vigilia y el esfuerzo, la dimensión de tarea que hay en el *eros*, no es prescindible en una existencia temporal finita, de forma que resultara posible instalarse solo en la dimensión de gozo. Eso sería de nuevo el triunfo de la impaciencia.

4. INTEGRACION DEL TRABAJO OBJETIVO Y EL TRABAJO SUBJETIVO

Desde el punto de vista de la exterioridad, lo que hemos llamado trabajo objetivo aparece como un sistema en cierto modo autónomo y constituído por tres niveles, el de los recursos técnicos, el de los procesos económicos y el de las normas jurídicas, cuya dinámica descontrolada impide en no pocos casos la realización del hombre en el trabajo y puede producir alienaciones desoladoras. Esto último es lo que, desde el punto de vista de la interioridad, hemos llamado sentido (o sin-sentido) subjetivo del trabajo.

Desde el punto de vista de la interioridad, los puntos de referencia y los criterios para determinar el cumplimiento del sentido subjetivo del trabajo, vienen dados por las nociones de *eros* y *poíesis*, por su consideración en el plano de una metafísica del arte, y sus elementos claves son la belleza y el juicio de gusto.

Pero la coimplicación de los dos sentidos del trabajo es tal, y las exigencias del ser humano en tanto que persona libre son tales, que no basta restituir a la técnica su dimensión de belleza, o, mejor dicho, que restituir a la técnica su dimensión de *belleza* y a la economía y al derecho su dimensión de *arte*, no es algo que pueda lograrse si se toma el trabajo subjetivo en sentido *subjetivista*, y si se toman las nociones de *belleza* y *juicio de gusto* solamente en sentido *subjetivista*.

No basta con que el trabajo *le guste* al que lo realiza en sentido subjetivista, es decir, prescindiendo de cual es su finalidad, su rendimiento o su utilidad para los demás seres humanos, porque en ese caso se estaría logrando tan solo una autorrealización narcisista, lo que significa una reflexión que tiende a absolutizarse y, consiguientemente, a desgajarse de la vida real y en último término a emprobrecerse. El juicio de gusto es *de suyo* subjetivo, pero no subjetivista porque al ser humano *le gusta* sentirse util y saber para qué sirve lo que hace. Es decir, el sentido subjetivo del trabajo, en la amplitud que le es propia, abarca también el sentido objetivo (al menos en algunas de sus dimensiones).

La configuración del sistema sociolaboral es alienante en grado máximo cuando reduce a grandes o pequeñas masas de población a la miseria material, como aconteció durante todo el siglo XIX y buena parte del XX. Entonces el problema gravemente planteado por el trabajo objetivo es lo que se llamó la cuestión social, y las vías para resolverlo se encaminaban a la consecución de la justicia social.

Pero aunque eso siga siendo un problema grave para una considerable parte del mundo (el llamado tercer mundo), en lo que se denomina el mundo occidental o en los países en los que se ha constituído ya la sociedad posindustrial, el problema de la alienación en el trabajo no alude a la justicia social, sino a una configuración tal del sistema sociocultural en la que resulta difícil, por su complejidad, por la densificación de las mediaciones, percibir cuál es la finalidad o la utilidad del trabajo que se realiza.

Para advertirlo puede reparse en que las revoluciones que tuvieron lugar en la década de los sesenta no iban dirigidas contra "el capitalismo opresor", sino contra "el sistema", y en que el tipo de alienación al que se aludió con el ejemplo de la mecanógrafa citado anteriormente, está producido por una densificación tal de las mediaciones que resulta difícil saber qué necesidades se están satisfaciendo y qué servicios se están prestando.

Esa alienación ejemplificada en el caso de la mecanógrafa afecta igualmente al científico que dedica sus esfuerzos a clasificar los insectos de una determinada región, o al investigador que establece los procedimientos más correctos para las tomas de decisiones aunque en la vida real las decisiones se tomen como se pueda. En la situación de la mecanógrafa aludida se puede encontrar igualmente un empleado en la General Motors, del Kremlin o del Vaticano. No se trata ahora, pues, de una cuestión de justicia social, sino de que el trabajo pueda ser realizado como un *acto humano*, es decir, desde un principio intrínseco y *con conocimiento del fin*: se trata de un problema de *organización, información* y *comunicación* de las agrupaciones humanas, de los sistemas sociolaborales: se trata de salir de esa paradójica situación de encontrarse perdido en el saber.

Así pues, no parece posible la realización del hombre en el trabajo (sentido subjetivo) si el sistema sociolaboral desplegado en la exterioridad (sentido objetivo) no se traduce a una escala abarcable por la subjetividad y controlable por ella.

En orden a la articulación del trabajo objetivo y el trabajo subjetivo, hay que señalar, en primer lugar, que no cabe dar prioridad al trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo marginando la legalidad propia de este: en parte por razones técnicas y éticas, como son que una población mundial de cinco mil millones de

personas no puede mantenerse ni aumentar sin unos sistemas técnicos y económicos de una complejidad determinada, y en parte por razones metafísico-antropológicas, como es que eso supondría consumar la escisión entre hombre y cosmos y fracasar en el intento de asumir el cosmos en la dinámica de la libertad humana según su despliegue más propio.

En segundo lugar, hay que señalar que tampoco cabe la prioridad inversa, marginando el trabajo subjetivo y esperando que la prioridad que le corresponde se obtenga como un resultado. No solo porque se producen las diversas formas de alienación, sino también porque aunque no se produzcan eso no garantiza la realización de los individuos: la realización del hombre en el trabajo no está garantizada de ninguna manera y no puede estarlo.

La integración entre el trabajo objetivo y el subjetivo, con la prioridad que a este último corresponde, no puede establecerse *a priori* en ningún caso. Porque las formas de superar el extrañamiento varón-mujer y hombre-cosmos son indefinidas; porque esa superación no puede estar lograda del todo mientras los elementos de los binomios no hayan dado de sí del todo o no hayan sido del todo (si es que esto tiene algún sentido para tales elementos), y porque el sentido y la finalidad que ese dar de sí tiene para cada ser humano corresponde a cada sujeto singular inventarlo y realizarlo, siendo intransferible dicha invención y realización.

La realización del hombre en el trabajo implica todo eso, pero en ello van implicadas también las alienaciones. Es decir, aunque las dos formas de trabajo, la técnico-mágica y la cultural-artística, sean perfectamente diferenciables en el plano teórico, no lo son en el orden de la realización existencial, donde se dan conjuntamente o incluso cada una mediada por la otra. En efecto, los resultados exteriores e interiores de la escisión, las diversas alienaciones, no son prescindibles, pero es que además también constituyen nuevas series de posibilidades: esto significa, por una parte, que hay determinación de los procesos sociolaborales desde el pasado histórico (tanto por parte de la *naturaleza* de los procesos mismos como por parte de las deformaciones antinaturales que arrastren), y, por otra parte, que siempre cabe un comenzar y recomenzar *ex novo*, o sea, *ex libertate*, siempre caben nuevas formalizaciones que asuman en sí y resuelvan aporías explícitas en lo anteriormente dado, justamente porque no se prescinde de lo anteriormente dado: y ahí es precisamente donde se pone más de manifiesto la fuerza creadora de la libertad humana.

Transformar el agua en salto, el salto en kilowatios y los kilowatios en luz, transformar una sociedad de campesinos que viven miserablemente en una sociedad industrial en expansión, domesticar los microorganismos y concertarlos en una pluralidad indefinida de estrategias terapéuticas, o convertir los rincones del universo en ficas de recreo o en parques infantiles, todo eso es, justamente, hacer poesía *(poíesis)* con el cosmos a partir del impulso creador del *eros*, y ahí se ponen de manifiesto las diversas formas en que la naturaleza es llevada más allá de sí misma al ser asumida en la libertad, en la autorrealización del hombre en la línea de su máxima humanización o espiritualización.

Ahora bien, aquí también se pone de manifiesto otro aspecto del sistema sociolaboral, a saber, cuál es la más radical fuente de valor económico.

Tanto si se sostiene que la única fuente de valor es el trabajo, como si se sostiene que la fuente de valor es la demanda (las necesidades), todavía hay que afirmar como más radical fuente de valor lo que hace que haya trabajo y lo que hace que haya demanda.

Lo que hace que haya trabajo es la imaginación creadora: esa es la fuente de toda empresa y la cualidad que hace de un individuo un hombre de empresa, un hombre que crea trabajo y riqueza a su alrededor, que hace crecer a los demás.

Pero por otra parte, eso es también lo que hace que haya demanda. En efecto, que la demanda sea muy oscilante en el mercado y se pueda hacer crecer, incluso artificialmente, significa una vez más que la sociedad humana es un sistema abierto. En los sistemas cerrados, como son las sociedades animales, hay una conmensuración estricta entre la oferta y la demanda, lo que significa que los animales cuentan estrictamente con los recursos necesarios para satisfacer sus necesidades materiales, pero no con más recursos que pudieran hacer crecer "artificialmente" la demanda.

Que en las sociedades humanas no ocurra así y que la demanda pueda crecer artificialmente significa, en términos de economía, que la oferta antecede radicalmente a la demanda y que la funda[31]. Esta tesis es el correlato, en el plano de la economía, de la tesis antropológica según la cual la *libertad* humana excede con mucho en sus *posibilidades* a las *necesidades* impuestas por la *naturaleza* biológica del hombre, o, lo que es lo mismo, el sistema de la libertad fundamenta la dinámica del sistema de las necesidades.

Desde esta perspectiva podemos volver nuevamente al problema de la integración entre el trabajo subjetivo y el trabajo objetivo. Las vías de solución a ese problema se encuentran, desde el punto de vista subjetivo, en la línea de un incremento de la amplitud y alcance del saber, y desde el punto de vista objetivo en la articulaicón de los tres niveles mencionados de ciencia-técnica, procesos económicos y normas jurídicas.

En el ámbito de los procesos económicos existir significa, para le hombre, producir y consumir, de manera que si no desempeña esas dos actividades existirá todo lo personalmente que se quiera, pero no existirá en el ámbito de los procesos económicos. La cuestión, por tanto, es cómo se existe más o menos personalmente al producir y al consumir. La respuesta ha sido que se existe tanto más personalmente al producir y al consumir, cuanto más autónomamente se propone el sujeto esos objetivos y cuanto mejor comprende el sentido de ese fin y de los medios con los que lo alcanza. En un sistema sociolaboral tan complejo como el de la sociedad occidental, el que eso se logre más o menos depende de que el trinomio organización-información-comunicación abra y estimule lo más posible la imaginación creadora, la forma de existencia personal que consiste en dar más de sí mismo, o sea, de que abra y estimule la libertad.

En términos generales, se existe tanto más personalmente en el ámbito económico cuanto más y mejor sirve lo que uno da, lo que uno produce. Si lo que

31. Para una crítica de la concepción del mercado como fundamentado en la demanda, cfr. G. Gilder, *Riqueza y pobreza*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984.

la persona da —y en lo que la persona también se da— no sirve para nada ni para nadie (o sirve de una manera que ella no puede saberlo) la persona tiende a extinguirse en el ámbito económico, porque si eso no sirve para nada ni para nadie tampoco sirve para ella misma.

Pero por otra parte, servir más y mejor depende también de los recursos técnicos con los que se cuenta y de las normas ético-jurídicas que se tengan asumidas.

No se puede sostener que servir más y mejor depende solamente del juego de la oferta y la demanda en el mercado, o sólo de los recursos técnicos, o solo del ordenamiento jurídico. El sistema economía-técnica-derecho es una unidad tal que las disfunciones que continuamente aparecen en cada uno de los tres planos, requieren correcciones y ajustes que han de efectuarse también en los otros dos, y ello porque el proceso económico, aunque tenga su propia naturaleza, o mejor dicho, por tenerla, lo requiere.

La naturaleza del proceso económico es la de un obrar humano objetivado y dotado de cierta autonomía, pero precisamente por ser humano no está determinado completamente en todos sus niveles desde uno solo de ellos, y se requiere la codeterminación o la determinación alternativa de los otros niveles: unas veces lo más determinante es lo que se puede o no se puede hacer (técnica), y otras veces lo que se decide en función de lo que se debe y lo que se quiere (política, ética y norma jurídica).

Cuando se dice que en la sociedad actual los problemas del sistema sociolaboral se plantean en términos de organización-información-comunicación, y que las soluciones también dependen de este trinomio, no se pretende sostener que los problemas y las soluciones sean exclusivamente de índole técnica. Se quiere decir que de ese trinomio depende el que los problemas se *sepan* antes, más y mejor, y también las soluciones posibles, que de eso depende que los sujetos del proceso económico *sepan* qué es lo que sirve más y mejor y cómo se hace. En último término, que de eso depende que el trabajo *pueda* llevarse a cabo en términos de autorrealización y de eros, no que se *quiera* llevar a cabo así ni que efectivamente se *haga*.

La vitalidad y la fuerza de un sistema sociolaboral (de una empresa, de una universidad o de una noción), es la de las personas que lo integran. Si el sistema despersonaliza a sus sujetos se produce una alienación de los seres humanos, pero también un debilitamiento del sistema y, en el límite, su extinción. Puede mantenerse por inercia durante un tiempo más o menos prolongado descoyuntando la humanidad de sus sujetos, pero si pierde su vida propia, muere.

Se ha dicho que del trinomio organización-información-comunicación depende el *saber*, pero no el poder, el *querer* y el *efectuar* las soluciones pertinentes a los problemas planteados. Por supuesto que el saber mueve el poder, el querer y el efectuar, pero es una superstición creer que si el sistema es bueno las personas también lo serán automaticamente. No existe ni puede existir sistema alguno que tenga tal eficacia: si existiese, las personas no serían ya personas.

Las personas, por supuesto, funcionan mejor si se las trata como personas que si se las trata como animales o como máquinas, pero no hay trato personal por esmerado que sea que impida que se comporten como animales o como máquinas, con más o menos frecuencia, en unos u otros niveles de actuación.

El proceso histórico y el proceso ético-jurídico transcurre en la línea de una progresiva humanización y espiritualización del hombre y el cosmos mediante el trabajo, y cuenta con muchas victorias en lo que a reducir la injusticia y acotar el mal se refiere. Pero una realización definitiva del hombre en todos los niveles no puede ser anticipada, o como se ha dicho, solo puede ser anticipada ficticiamente, despóticamente.

La integración del trabajo objetivo y el subjetivo cuenta con ese límite. La pretensión de eliminar de una vez por todas el mal es mucho más alienante y despersonalizante que la aceptación de las iniciativas personales depravadas.

El mal no es efecto de la libertad pero sí es signo de ella. Por tanto, donde haya libertad estará su signo. Pero es un mal mayor eliminar la libertad para evitar esos sus signos negativos.

El trabajo consiste también, en cuanto que obra de arte, en reducir lo negativo sin anular la libertad y, sobre todo, en manifestar su fuerza creadora o regeneradora transmutando lo negativo en positivo según nuevas formalizaciones. En este sentido es en el que puede decirse que el arte redime lo real.

Y aquí se encuentra el fundamento de la jerarquización del trabajo objetivo y también del subjetivo. No todos los trabajos tienen el mismo valor en términos de autodonación y regeneración objetiva ni subjetiva. Y, por otra parte, no es menos ciertos que nunca se dispone de una escala para medir esos valores de un modo adecuado. Pero quizá sí se puede saber, con la suficiente aproximación como para fundar los propios proyectos y las propias decisiones, qué es lo que sirve más y mejor de entre lo que cabe hacer. Y eso ya posibilita la realización del hombre en el trabajo.

Para terminar, hay que señalar otro límite a la realización del hombre en el trabajo. Y es que el trabajo, ni siquiera considerado con toda la amplitud con que aquí se ha hecho, puede admitirse como el plano único y exclusivo en el que acontece la realización del hombre: el laborocentrismo radical no es admisible antropológicamente, porque no pertenece a la naturaleza humana ni es exigida por ella una comunicación absoluta en términos de exterioridad.

Por supuesto que la crítica de Hegel al "alma bella", al sujeto que despliega y realiza su existencia solamente en su imaginación y en su deseo porque la realidad externa está tan corrompida que no es digna ni capaz de albergar sus ideales, es certera y apropiada para desenmascarar un subjetivismo entretejido con el narcisismo y la cobardía[32]. Pero la exigencia de algunos planteamientos de Marx de una comunicación absoluta en térmios de exterioridad (la reconstrucción de la unidad del hombre como *género*), es antinatural y, si pudiera expresarse así, anti-artificial: es imposible. El hombre no se realiza solamente produciendo, y si se definiera en esos términos lo que constituiría un grave problema sería el descanso: sería antinatural o inconcebible; sería, por definición, el mal.

Si en el descanso el hombre también está en sí mismo, y no necesariamente en la alienación, entonces es que en el hombre hay más que lo expresable en la exterioridad.

En efecto, hay aspectos y dimensiones de la existencia humana, del ser humano, que requieren su propia reserva. Esto significa que el hombre no se realiza

32. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, VI, C. c.2.

plenamente en la historia, que los fines de la subjetualidad social (el orden cultural todo) no agota los fines de la persona, y que aunque ésta se realice efectivamente en el trabajo, no está ahí toda su verdad.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva esto podría expresarse, como lo hace Hegel, diciendo que el santuario de la conciencia, de la intimidad humana, donde se encierran el mérito y la culpa, permanece sustraído al estruendo de la historia universal, e incluso a la misma necesidad del despliegue del Concepto[33].

Desde el punto de vista de la interioridad objetiva, se expresaría diciendo que ninguna existencia, por prolongada que sea, agota la esencia humana (ni la del cosmos tampoco), y también que ninguna existencia agota en ningún caso el *suppositum*, el acto de ser personal.

El tema de la realización plena de la esencia humana y del acto de ser personal, queda así remitido al de la historicidad y religiosidad del hombre.

33. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. esp. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980, pág. 99. Este texto pertenece al manuscrito de noviembre de 1830, por lo que puede considerarse de las últimas palabras de Hegel al respecto. No puede hacerse concordar con las interpretaciones más convencionales de su sistema: o bien lo hace saltar en pedazos, o bien requiere una nueva interpretación del mismo. En realidad se trata de que el problema del sujeto queda muy problemáticamente planteado en la dialéctica hegeliana, lo cual se pone de manifiesto en los filósofos que la continúan o la critican, y especialmente en Kierkegaard y Adorno.

Capítulo XX

EL FUTURO Y LO ETERNO. HISTORICIDAD Y RELIGIOSIDAD DEL HOMBRE

1. LAS DIMENSIONES DE LA TEMPORALIDAD HUMANA

Hay un dicho canadiense según el cuál el tiempo es algo que se le ocurrió inventar a Dios para que no ocurriera todo a la vez. El resultado de la ocurrencia es bastante complejo, porque, como hemos visto, el tiempo tiene muchas modalidades. La duración del cosmos tiene unas características, las de los organísmos vivientes otras, y la del ser humano otras.

El ser humano sale de sí o se distiende primero como cuerpo orgánico, luego como sensibilidad, y luego como comprensión y acción libre sobre el cosmos. La intencionalidad del cuerpo como orgánico y como sensible constituye lo que se llama vida *en sentido biológico*; y la intencionalidad de la libertad, la vida *en sentido biográfico*. Como se puso de manifiesto al estudiar la voluntad y la libertad, la intencionalidad humana está referida, por una parte, al futuro, y, por otra, a lo eterno. Estas dos referencias fundan lo que se puede llamar *historicidad* y *religiosidad* del hombre respectivamente, así que se puede hablar, en líneas generales, de tres dimensiones de la temporalidad humana: la del organismo biológico, la de la biografía en una época de la historia, y la del espíritu en la eternidad.

Convencionalmente se admite que la forma más antigua en la que el hombre articuló esas tres dimensiones de la temporalidad, fue a partir del modelo de la temporalidad cíclica de los procesos naturales, tanto físicos como biológicos. Según la concepción cíclica del tiempo, el orden teológico o el ámbito de lo sagrado contiene en sí el paradigma perfecto del acontecer cósmico y el paradigma perfecto del acontecer social, de manera que los seres humanos en sus vidas biográficas reproducen unos modelos y unos acontecimientos cuyo inicio y cuyo desenlace ya estaba dado en el plano de la eternidad[1].

1. Cfr. L. Suarez, *Grandes interpretaciones de la historia*, EUNSA, Pamplona, 1976.

La versión intelectualmente más elaborada de esta concepción cíclica del tiempo, se considera que es la filosofía de Platón, según la cual todo acontecer cósmico y social tiene su paradigma en el mundo de las ideas, o sea, en la eternidad. La existencia temporal se considera, para el hombre, como una caída de ese mundo divino en el que habitaba inicialmente, y su máxima aspiración, es decir, su *salvación* consiste en reintegrarse al origen del que salió y recuperar así la plenitud que le es propia.

Junto a esta concepción cíclica de la historia, surge en el mundo judaico, y luego se desarrolla en la tradición judeocristiana, una concepción lineal de la historia, cuya estructura viene dada justamente por la Biblia judeocristiana. Según dicha concepción, el cosmos y el hombre surgen de la nada, o mejor dicho, son creados por Dios de la nada, y su trayectoria temporal consiste en instaurar el reino de Dios en la tierra, a resultas de lo cual el hombre puede luego vivir la misma vida de Dios en la eternidad. La linealidad de esta concepción implica una consideración positiva del tiempo en sí mismo, es decir, la tesis de que la historia suscita de suyo novedades que no estaban previamente dadas en un mundo ideal.

Elaboraciones intelectuales, filosóficas y teológicas, de esta concepción hay muchas desde los comienzos del cristianismo, en que se desencadena la polémica entre gnósticos y cristianos precisamente a propósito de esta tesis[2], sigue habiéndolas en la edad media, y vuelven a reproducirse en términos análogos a los de la polémica entre gnosticismo y cristianismo, a lo largo de la edad moderna y contemporánea[3].

Los motivos para esa polémica vienen dados por el hecho de que las diversas dimensiones de la temporalidad humana dan lugar a diversos fines de la existencia humana, cuya articulación en un único fin del hombre resulta problemática.

Como ya se ha señalado en capítulos anteriores, se puede establecer una triple teleología para el hombre. El problema de su unidad vamos a verlo ahora según su planteamiento en la Grecia clásica.

Cuando en la época clásica Aristóteles indaga por la finalidad del ser humano, lo hace formulando una pregunta de orden metafísico encuadrándola en un contexto de filosofía política[4]. La pregunta es: "¿en qué tipo de actividad (*enérgeia*) consiste ser hombre y cual es el modo óptimo de realizarla?"[5]. El contexto de filosofía política en que la pregunta se encuadra es: el conocimiento de la perfección humana máxima es el punto de referencia con arreglo al cual se ejerce la actividad política, cuyo fin es la felicidad de la comunidad humana[6]. Así pues, el conocimiento del *telos natural del hombre* es el requisito para establecer el fin *natural* que corresponde a la actividad política.

Pero por muy teleologista que fuera la mente aristotélica, tanto en su física y metafísica como en su ética y su política, las complejidades del *fin natural de hombre* aparecen también en ella según unas manifestaciones muy peculiares.

---

2. Cfr. Henri-Charles Puech, *La gnosis*, 2 vols. Taurus, Madrid, 1983.
3. Cfr. H. Blumenberg, *The legitimacy of Modern Age*, cit.
4. Sigo ahora algunos pasajes de mi estudio *Etica y política: un enfoque antropológico*, publicado en *Etica y política en la sociedad democrática*, anteriormente citado.
5. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, I, 7, 1097 b 25-28.
6. Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, I, 2 *passim*.

En el fragmento 673, Aristóteles elogia a Platón y le rinde el tributo de su máxima gratitud por ser el hombre que le enseñó "cómo ser bueno y feliz *a la vez*"[7]. Ello da a entender que la máxima perfección moral del hombre (*ser bueno*) no es inmediatamente y sin más la máxima aspiración humana (*ser feliz*). La felicidad es un don, un regalo que los dioses otorgan, preferentemente al hombre que se parece más a ellos, es decir, al hombre bueno[8], pero este carácter de *bueno*, por su parte, no es ya un don, sino otro tipo de fin que se alcanza mediante la propia actividad.

La noción de "fin natural del hombre" no es pues, simple, y la articulación de sus diversos aspectos no está dada inmediatamente porque tampoco *es* inmediata. Pero todavía hay un tercer factor más del fin del hombre en el planteamiento aristotélico: Aristóteles define la vida feliz (en principio, la biográfica, no la eterna) como la del hombre bueno *rodeado de amigos*[9], es decir, añade, como otro ingrediente más del *fin natural* del hombre el reconocimiento y el amor de sus semejantes, o, mejor aún, de quienes son más semejantes a él (la amistad es la culminación de la ética aristotélica).

Aristóteles maneja, pues, tres tipos de fin, y su esfuerzo va encaminado a la unificación de los tres fines en uno solo. Para ello se le ocurre que el *reconocimiento* de Dios y de los hombres recaen sobre el hombre que alcanza la perfección moral máxima. De esta manera resulta un solo fin para el hombre, que consiste justamente en ser bueno y feliz a la vez. Pero como puede observarse, esto implica una deficiencia de la autonomía del hombre, no ya con respecto de Dios, sino incluso con respecto a los hombres, en orden a la propia felicidad.

El reconocimiento social de lo que uno ha realizado (lo que antes hemos llamado fin 3) está articulado con la perfección moral (fin 2), y tiene como paradigma la vida divina (fin 1). Se puede decir que hay una conexión propia de estos tres órdenes de fines en sí mismos considerados, y que es accesible a una investigación de índole ético-metafísica, y otra conexión entre ellos que cada sujeto establece para sí mismo (en mayor o menor correspondencia con su articulación ontológica), y cuyo estudio compete a la psicología, la antropología y la sociología.

La articulación ontológica entre esos tres fines no es inmediata ni evidente. Por regla general, cada hombre singular tiene su propia expectativa respecto a la eternidad y Dios, su propio ideal ético y sus propias aspiraciones culturales-profesionales, pero precisamente porque no hay esa evidencia ni esa inmediatez ontológica, puede ocurrir que un individuo tenga una acusada preocupación religiosa y una vida inmoral, que un individuo tenga un alto ideal moral y sea irreligioso, que posea un gran rendimiento social profesional pero poca calidad ética, y, lo que es un caso más interesante desde nuestro punto de vista, que un individuo se sienta social-profesionalmente fracasado y se considere despreciable pero no culpable moralmente, y otros análogos.

Este último caso Aristóteles apenas lo tiene en cuenta. Para él la realización del hombre consiste en ser moralmente virtuoso: en ello estriba la felicidad y por

7. Aristóteles, frag. 673, ed. de Rose.
8. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1179 a 23-32.
9. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, IX, 9, 1169 b 8-13.

eso el fin de la política es conseguir que los hombres sean virtuosos mediante las leyes. Pero este modo de ver la articulación entre los fines no es una creación *ex novo* de Aristóteles, porque siendo su ética tan descriptiva de la realidad psicológica y social en la que él vive, expresa algo reconocido por la conciencia privada, la conciencia social y la conciencia pública de su época.

Como hemos visto, ni a Aristóteles ni a ningún griego le podía pasar por la cabeza la tesis de que el hombre se realiza en el trabajo, y difícilmente a un pensador medieval, y por eso mismo tampoco se les ocurrió que la religión y la ética tuvieran que ver con la actividad laboral ni se detuvieron a analizar sus conexiones.

Pero tras el incremento de la complejidad y diferenciación de la sociedad y de las funciones sociales a partir de la última edad media, la distancia entre los tres fines parece dilatarse, y se altera el modo de su articulación en la conciencia privada, en la conciencia social y en la conciencia pública. En primer lugar, en la conciencia privada de un hombre del siglo XX el fin que adquiere mayor viveza y perentoriedad es el fin 3: la aspiración cultural o la ilusión profesional, y también en la conciencia social. Esto tiene como contrapartida que en la conciencia pública no aparezca como fin primordial de la política conseguir la felicidad de los hombres mediante unas leyes que los hagan moralmente virtuosos, sino conseguir esa felicidad mediante una configuración del sistema sociolaboral que permita que todos se realicen en el trabajo.

Ahora la política no tiene como primer punto de referencia los ideales éticos y la religión, o sea, la eternidad, sino la historia, o sea, los constructos culturales.

El plano de la eternidad queda en la conciencia pública en términos escuetamente formales, y los contenidos de la religión y buena parte de los de la ética quedan remitidos a la conciencia privada. En efecto, la proclamación de la libertad religiosa y de la autonomía moral del hombre se expresan en términos de reprivatización de la religión y de reprivatización de parte de los contenidos de la moral.

A Hegel y a Marx sí se les ocurre que el hombre se realiza en el trabajo, y a la autoconciencia cristiana de la segunda mitad del siglo XX también. Esto tampoco es una creación *ex novo*, se corresponde con un reconocimiento de que eso es así por parte de la conciencia privada, la conciencia social y la conciencia pública.

Pero si ahora se admite comunmente que el hombre se realiza en el trabajo, entonces a Hegel y a Marx, y a la conciencia cristiana, se les ocurre que la actividad laboral tiene mucho que ver con la moral y la religión, y reflexionan sobre ello sacando conclusiones diversas. El modo en que la religión y determinados contenidos de la moral reaparecen en la conciencia pública es, pues, a través o en función del trabajo, o sea, en función de lo que hemos llamado el fin 3: la historia. Las aspiraciones culturales y las ilusiones profesionales tienen como fin primero e inmediato el ámbito intrahistórico, y si resulta que el hombre se realiza en el trabajo, en la historia, en la *póiesis*, habrá que examinar cómo vigen ahí el fin 1 y el fin 2.

En primer lugar, hay que preguntarse qué significa culminación o fin encuanto que ser feliz, ser bueno y realizarse en el trabajo, cómo y cuando puede decirse

que esas actividades están consumadas y plenamente logradas. Y hay que responder que ser bueno y realizarse en el trabajo son actividades que nunca está consumadas ni plenamente logradas, y que no pueden estarlo nunca.

Dicho de otra manera, la vida biográfica y, consiguientemente, la historia, no tienen eso que Aristóteles llama *telos*, ni lo que Hegel y Marx llaman *finalidad* (ya se dijo a propósito de los procesos económicos que la mentalidad de Hegel y Marx no es menos fisicalista o menos teleológica que la de Aristóteles). La vida biográfica tiene lo que Aristóteles llama *péras*, "término", y la historia probablemente también. El término de la vida biográfica es la muerte, y el de la historia la extinción de la vida sobre el planeta o la extinción de la especie humana (pues la historia es sólo algo propio de esta especie).

Ahora bien, la muerte de ninguna manera es un *telos*, una culminación en plenitud. Nunca ocurre que un individuo se muera porque ya no pueda ser más bueno o porque ya no pueda realizarse más en el trabajo, la muerte no acontece porque se haya alcanzado la culminación o la plenitud en esos dos planos teleológicos, porque pertenece a otro plano de la temporalidad: el de la vida biológica. Y desde este punto de vista, la temporalidad de la vida biológica aparece como extrínseca a la de la vida biográfica: la muerte viene como de fuera y como rompiendo un proceso que tenía su propia dinámica autónoma: el hombre no se muere porque no pueda perfeccionarse más y realizarse más, que sí podría, lo que pasa es que no le dejan, que no le es permitido desde una facticidad biológica que parece no tener en cuenta la dinámica biográfica. Sucede, pues, lo contrario: que no puede perfeccionarse o realizarse más porque se muere.

Pero es que, aunque no se muriera, el perfeccionamiento moral y la realización en el trabajo tampoco tienen una culminación en su propio nivel de temporalidad. Y ello porque, como se ha ido viendo, ambas actividades pertenecen al orden existencial, a la duración particular (la existencia) de un hombre no agota ni su esencia ni su acto de ser personal (*suppositum*, yo, persona), porque ni la esencia ni el yo pertenecen a ese plano como su único fundamento: también pertenecen como a su fundamento al ámbito de la supratemporalidad completa, o sea, al de la eternidad.

Ahora bien, si el hombre no puede culminar o totalizarse en la duración, por indefinida que se la quiera suponer, ¿de dónde sale la noción de totalidad, y, sobre todo, la aspiración real a ella? Si el intelecto y la voluntad son, como se ha mostrado, infinitos, ¿por qué caen en la *noción* de totalidad y en la aspiración real a *querer* abarcarlo todo?

Es oportuno señalar a este respecto, que eso no le ocurre solo a mentalidades tan fisicalistas o teleológicas como las de Aristóteles, Hegel o Marx, sino también a las mentalidades más antiteleológicas como las de Demócrito, Spinoza o Nietzsche. Parece como si se cayera en la noción de totalidad como sin darse cuenta, e incluso en contra de las propias declaraciones de principos, como si se tratara de una "idea reguladora" o una ley del pensar completamente invulnerable.

Pero, por otra parte, repárese en que la idea de infinito aparece precisamente como la capacidad del intelecto y de la voluntad para batir cualquier límite dado. La idea de infinito no corresponde realmente a nada *objetivo*, porque surge precisamente como capacidad *subjetiva* de ir más allá de cualquier objetivi-

dad, como superioridad permanente del pensar sobre lo pensado. No hay nigún objeto pensado tal que no se pueda pensar otro mayor, y en este sentido y desde este punto de vista parece claro que "el ser cuyo mayor no puede ser pensado", no puede ser *pensado* porque pertenece a la esencia del *pensar* superar a lo pensado, a su producto. Pretender obtener un *pensado* tal que el pensar no pudiera ir más allá, sería algo así como un suicidio del pensamiento por agotamiento de su fecundidad, por imposibilitarse a sí mismo pensar más, pero aún, esto es imposible, puesto que *es imposible pensar que* "es imposible pensar". El pensamiento no puede suicidarse de ninguna manera por mucho que lo intente, porque el pensar triunfa siempre sobre su propia negación[10].

Puede decirse que la noción de totalidad surge como extrapolación en el *plano de la objetividad* o como proyección en la realidad de la infinitud del pensar y del querer. Pero, obviamente, semejante pretensión es imposible, y precisamente por eso el hombre no se realiza en el trabajo *totalmente* ni en la historia (la historia es la exteriorización de la subjetividad, su expresión objetiva externa), porque aunque se realizara no está ahí el *totalmente*: porque siempre puede dar más de sí todavía.

Pero si no hay final, culminación, porque el hombre siempre puede dar más de sí en cualquier final *dado*, es porque puede dar más de sí desde el *principio*, desde su propio origen, y precisamente por eso es por lo que hay trabajo y riqueza: porque las capacidades de la libertad exceden con mucho al sistema de las necesidades. Por eso la noción de totalidad concebida como sistema cerrado en términos de exterioridad, de expresión objetiva, no tiene sentido.

La plenitud está dada de algún modo también desde el principio (como esencia y como yo singulares): por eso el hombre es un *fin en sí* y por eso se propone a sí mismo sus propios fines, se los inventa.

Hay, ciertamente, una dimensión del fin que viene dada por una deficiencia, cuya superación es precisamente lo que cabe llamar *fin natural* o *telos*, y que viene dada por la diferencia entre la identidad formal de la esencia y del yo (de la que se habló en el capítulo dedicado a la noción de persona) y su realización efectiva, es decir, que viene dada por la esencia en tanto que potencialidad o negatividad.

Pero esa distancia se puede cubrir, y ese *fin natural* puede alcanzarse precisamente en virtud de la positividad de la libertad que está desde el principio, y que se ha definido como "poseerse en el origen". Ahora bien, si esa positividad se considera en sí misma, no se puede decir que tenga un *fin natural* que venga dado por una carencia, (o bien hay que precisar mucho más la noción de carencia).

En efecto, al analizar las diversas acciones del ser humano, los *motivos* por los que actúa la voluntad, ya se vió que hay acciones que no tienen más fin que su pura eficiencia: que son absolutamente gratuitas y consisten en pura espontaneidad, efusión, donación, comunicación. Desde esta perspectiva puede advertirse que hay otra dimensión del fin que no viene dada por ninguna deficiencia, sino

10. Esta es una de las intuiciones capitales de Eckahrdt, de la que, según algunas interpretaciones, arranca la concepción que Hegel tiene de la dialéctica. Obviamente, este es un tema muy amplio, al que solo se ha aludido aquí para ilustrar la diferencia entre productor y producido en el orden de la historia y de la actividad laboral.

justamente por la propia plenitud. El fin que corresponde a lo que es plenitud consiste en dar, y si ha de lograrse *totalmente* el fin consistirá en darse totalmente.

Esto es lo más definitorio de una mente como la de Nietzsche, que concibe la voluntad satisfecha como aquella a la que corresponde dar gozosamente, y describe así la voluntad del señor por contraposición a la del esclavo[11]. Pero, por otra parte, no es ajeno a una mente como la de Aristóteles, que establece como una de sus tesis primordiales, recogida por toda la tradición medieval, que "el bien es difusivo de suyo" (*bonum est diffussivum sui*); pero sin embargo a Aristóteles no se le ocurre que eso pueda constituir un *fin natural*, y a una parte de los filósofos medievales tampoco. Y no se les ocurre porque la noción de *naturaleza* tiene tales implicaciones a partir de todo lo que se ha pensado sobre ella, que parece no poder desprenderse de una cierta necesidad, cuya compaginación con la noción de libertad, de plenitud y de efusión gratuita, resulta a primera vista muy problemática.

Pues bien, puede pensarse que si la noción de totalidad carece de sentido desde la infinitud del pensar y del querer, y que si la noción de *fin natural* que se establece desde la carencia es sobrepasada por la plenitud, desde la noción de plenitud quizá puedan verse las nociones de totalidad y fin natural desde otra perspectiva en la cual la noción de culminación tenga algún sentido.

De entrada, podría pensarse que las caídas y recaídas en la noción de totalidad, en términos de proyección objetiva de la infinita capacidad del pensar y del querer, podrían significar ya una pretensión de darse del todo: de dar del todo la propia infinitud a alguien o, más bien, a sí mismo.

Eso es la pretensión de ser Dios, pues esa es una de las maneras en que Dios puede definirse, pero esa pretensión es imposible en términos de expresión objetiva, o, como ha repetido Sartre insistentemente, es contradictoria, porque es la pretensión de la identidad entre sujeto y objeto en tanto que tales[12].

Por supuesto, Sartre sostiene que esa es la única y máxima aspiración del hombre, y como es de todo punto imposible, por eso puede definir al hombre como "una pasión inutil".

De todas formas, eso no nos dispensa a nosotros de examinar qué puede significar *fin natural* o *fin gratuito* del hombre conduciendo el análisis en esa dirección.

2. EL PRINCIPIO ESPERANZA. EL MAL Y LA RELIGION

Las religiones constan de tres elementos o tres factores, más o menos diferenciados entre sí: 1) *Culto*, que está constituído por una serie de acciones vitales autoconscientes y prerreflexivas referidas a poderes supremos, generalmente personales o personal, en términos de *plegaria* y de *sacrificio*; se puede decir que hay religión cuando hay culto, y que hay culto si hay oraciones (verbales o gestuales) y si hay un altar o algo análogo. 2) *Moral* que es un conjunto de modelos

---

11. Cfr. J. Hernández-Pacheco, *Vida y transcendencia. Estudio sobre Nietzsche*, en preparación.
12. Cfr. J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, segunda parte. cap. III.

o de reglas para algunas actividades humanas, en virtud de los cuales se pueden considerar buenas o malas, es decir, se pueden *juzgar*, y, consiguientemente, premiarse o castigarse en la eternidad, con lo que se corresponden las nociones de *cielo* e *infierno*. *3) Dogma*, que es una reflexión imaginativa o intelectual que explicita los supuestos de los dos factores precedentes y que proporciona una comprensión de sus fundamentos[13].

La acción vital (culto) es más plena y unitaria, y también más inmediata, que la reflexión, que resulta siempre más especializada, más abstracta y más parcial. Más parcial en el sentido de que nunca agota la realidad que hay en la acción vital, y en el sentido de que no la considera toda a la vez, sino por partes. Por eso el modo más práctico para establecer las diferencias entre las religiones es el análisis del tercer factor, porque ahí es donde están realmente más diferenciadas y donde las diferencias están formuladas más explícitamente.

En cualquier caso, la reflexión dogmática tiene que dar cuenta de los otros dos planos: por qué se apela al poder supremo en esa forma de diálogo que es el culto, y por qué se espera un premio o un castigo tras el juicio sobre las propias acciones.

La cuestión es, pues, qué se espera de esa relación dialogante o dialógica y por qué se espera lo que se espera. La respuesta más obvia es: se apela al poder máximo porque se espera el remedio de una necesidad o de una carencia. La carencia o la privación es una de las formas más clásicas de definir el mal: el más es la carencia de un bien debido.

Ahora bien, la carencia de un bien debido es lo que se ha definido ante como distancia entre la identidad formal de la esencia y el yo singular y su realización efectiva, es decir, su culminación o su fin natural.

Si el mal fuera simplemente esto, la distancia respecto del fin natural, y la religión fuera la apelación a un poder máximo con cuyo concurso se espera alcanzar ese fin, toda existencia o duración dirigida a su *telos* sería ya de algún modo religión, pero también de algún modo ninguna lo sería, porque resulta superfluo apelar a un poder máximo para alcanzar un objetivo que de todas formas se alcanza por la dinámica de la propia esencia.

Si el mal es la carencia de algo *debido* a la propia esencia, el mal es la *necesidad* de la naturaleza, la miseria o la alienación, es decir, algo perfectamente racional que se supera también del modo más racional que pudiera desearse: según el *logos* de la propia esencia. Por regla general, esta es la concepción del mal y de su superación que hay en el pensamiento utópico, del cual aquí va a tomarse como paradigma el de E. Bloch[14]. Y por otra parte, ese es el modo más común de abordar el problema del mal y su solución en la mayoría de los planteamientos filosóficos.

Pero la cuestión del mal no tiene unos constornos tan simples, ni se deja resolver tan facilmente en los esquemas de una racionalidad tan diáfana, y eso se

---

13 Para una exposición detenida de los elementos estructurales básicos de la religión, cfr. R. Otto, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980, R. Guardini, *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1981. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

14. La exposición completa de la concepción que Bloch tiene de la esperanza se encuentra en su obra *El principio esperanza*, 3 vols. Un resumen crítico puede verse en J. Hernández-Pacheco, *Espernaza y temporalidad*, en "Anuario filosófico", vol. 18, n.º 2, 1985.

advierte mejor desde el plano de la literatura y el arte (plano de la acción vital, de la vida real inmediata) que desde el de la filosofía (plano de la reflexión intelectual). El mal no es solamente la distancia respecto del fin debido: el mal es el dolor, la muerte, la traición, la soledad, el sufrimiento inutil al que no se le puede encontrar ningún sentido. Desde esta perspectiva, Ivan Karamazov y Albert Camus simbolizan bien lo que podría llamarse un "jaque mate" a las concepciones utópicas del mal y de su superación, y en general a las concepciones filosóficas que plantean y resuelven el problema del mal en términos de racionalidad: porque el mal se muestra como lo absolutamente irracional y como lo que no admite ningún tipo de superación.

Desde el punto de vista de Camús y de Ivan Karamazov, la religión es superflua por un motivo bastante análogo por el cual también es superflua para Bloch. Para éste la religión es superflua porque la carencia de lo debido se resuelve de todas formas por la dinámica de la esencia. Para aquellos es superflua porque la carencia de sentido no se resuelve de ninguna manera: ni siquiera apelando a Dios, porque Dios tampoco suministra ningún sentido convincente para esa clamorosa irracionalidad. Es decir, la religión es superflua si hay demasiada esperanza o demasiada desesperación, demasiada "facilidad" para la obtención del *fin natural* exigido o demasiada "dificultad" (imposibilidad) para obtenerlo.

Obsérvese ahora que si el pensamiento humano es capaz de obtener la totalidad en términos de logos objetivo, entonces lo que hay más allá de esa totalidad es, por definición, la nada: además de todo lo que hay, lo que hay es nada. Y en esto Bloch y Camús concuerdan: lo que hay además del bien logrado, de la plenitud alcanza, es nada; y lo que hay además de la totalidad de lo irracional, en la cual Dios queda incluido, es igualmente nada.

Pero si el pensamiento humano no es capaz de obtener la totalidad en términos de logos objetivo, entonces lo que hay más allá del logos objetivo es, por definición, lo que se le escapa y está más allá, o sea el misterio. Si el pensamiento obtiene la totalidad, lo que hay más allá es la nada, y si no la obtiene lo que hay más allá es el misterio, ambas cosas por definición.

Pero lo más definitorio de la religión no es la apelación al poder máximo en términos de culto, para obtener un *fin natural* que de todas formas o viene dado o es exigido por el logos de la propia esencia. Lo más definitorio de la religión y del culto es justamente la referencia a ese ámbito allende el logos objetivo en términos que también escapan a ese logos. Así es como se define la religión en el plano de la antropología sociocultural, como la referencia a lo metalógico, a un plano de significaciones irreductibles a la racionalidad objetiva, aunque, por supuesto, tiene mucho que ver con la vida real de los individuos, con las necesidades por las que sufren y con las irracionalidades ante las que se desesperan[15].

Pero así es también como se define la religión en el ámbito de la teología, y también por parte de algunos filósofos: como referencia al misterio. El misterio, según la conocida caracterización de G. Marcel, es aquello que no está en el ámbito del logos objetivo, de la racionalidad discursiva, y que por tanto no se puede resolver como un problema: el problema es lo que pertenece propiamente a

---

15. Cfr. C. Geertz, *Religion as a cultural systems*. en *The Interpretation of Culture*, Basic Book, New York, 1973.

ese ámbito y por tanto sí puede resolverse en él mediante razonamientos, o mediante el despliegue del logos propio de la esencia[16]. Pero el misterio pertenece más bien al ámbito del *Nous*, del intelecto, al orden de la comprensión y de lo principal, no al orden de lo consecutivo, de la *dianoia*, de lo resoluble como problema partiendo de determinados presupuestos, o también (usando terminología de Heidegger) pertenece al orden del ser más bién que al del ente.

El mal-necesidad está en el orden de los problemas, y puede resolverse en virtud de unos principios *dados*. El mal-irracionalidad es el que no puede resolverse en virtud de unos principios *dados*, porque no está en el orden de los problemas, y constituye de suyo una apelación al misterio, es decir, un reclamo más profundo de la atención a lo más principal, a principios que no están *dados*, o al menos que no lo estan en el plano del logos objetivo.

Esta diferencia de niveles y su peculiar articulación, puede observarse en el ámbito de la religión misma. La reflexión intelectual (el factor dogma) tiene entre sus cometidos dar cuenta de alguna manera de la moral y de la esperanza, es decir, mostrar de algún modo el fundamento de ambas, dar razón de ellas. Que lo logre de un modo más o menos satisfactorio depende, entre otros factores, del grado de lucidez y penetración de la autoconciencia religiosa pública, social y privada en ese momento histórico de la religión.

Pero hay otros factores de la religión que rara vez son acogidos en la reflexión intelectual para dar cuenta de ellos o para fundarlos racionalmente. En el cristianismo, por ejemplo, es llamativo el contraste entre los esfuerzos dedicados a "fundar" la moral y dar cuenta de ella, y los dedicados a fundar las "obras de misericordia". La cuestión de por qué hay que enterrar a los muertos o por qué hay que dar de comer al hambriento, raramente se plantea como algo problemático que requiera fundamentación; más frecuentemente se toma como punto de partida, como principio, para dar cuenta de otras cosas (por ejemplo, del premio y del castigo), pero el punto de partida parece tomarse como evidente por sí mismo o al menos como inmediato.

Ulises y Antígona tienen razones muy poderosas para dar sepultura a sus compañeros y a su hermano respectivamente: y es que no darles sepultura significa que no serán acogidos o no serán *reconocidos* por la comunidad propia al otro lado de la muerte, es decir, en la otra vida, de manera que quedarán condenados a vagar errantes y solitarios por toda la eternidad. Eso, aunque no es una fundamentación, al menos es un relato o una descripción de cómo se suceden unos acontecimeintos, pero respecto del hecho de que los mendigos y los peregrinos "son de Zeus" y Zeus tiene una particular predilección por ellos, no hay relatos o descripciones explicativas[17].

Parece como si aquello que es más inmediato se tomara como más evidente *de suyo*, y, consiguientemente, como punto de partida, como principio, como aquello que no requiere explicación o quizá como aquello que no la admite.

---

16 Cfr. G. Marcel, *Homo viator, Prolégomènes à une metaphisique de l'esperance*, Montaigne, Paris, 1944. Cfr. Peter Kreeft, *Making sense out of Suffering*, Servan Books, Ann Arbor, Michigan, 1986.

17 Cfr. Adrados, Lasso de la Vega y otros, *Introducción a Homero*, 2 vols. Labor, Barcelona, 1984.

Este parece ser el caso con los dos factores estructurales básicos del culto, a saber, el sacrificio y la plegaria, que en su máxima radicalidad no son frecuentemente abordados por la reflexión intelectual.

En la plegaria y en el sacrificio se integran el mal necesidad y el mal irracionalidad como tema de un diálogo: el diálogo versa unas veces sobre lo que se sabe que se necesita y por qué y para qué se necesita, y otras veces sobre lo que de ninguna manera se entiende. Todavía más, en el sacrificio en concreto, se *hace* algo como si su sentido fuera evidente de suyo, pero que es sumamente sorprendente desde el punto de vista de la reflexión intelectual, a saber, una donación o una ofrenda que implica inmolación, dolor, o sangre o sufrimiento, etc. Desde luego, es evidente por qué la donación significa desprenderse de algo, y también lo es por qué en algunos casos ese desprenderse sea doloroso. Pero no lo es por qué el sacrificio es *a la vez* donación, inmolación, escisión (mal) y gozo, unión, etc.

Desde luego, el sacrificio está fundado en la esperanza de que esa acción dialógica, a través de un "padecimiento de la víctima", lleve a la superación del mal necesidad y del mal irracionalidad. Pero en esa esperanza hay más implícitos todavía.

El mal, ya se considere necesidad, ya irracionalidad, puede concebirse como resultado de una acción realizada en un determinado momento, como un daño cometido: es la noción del mal culpable o la noción de pecado como deuda. Pero ese no es el único sentido del sacrificio, y a veces ese sentido falta por completo.

Otras veces lo que se considera como mal es simplemente la separación, la lejanía, que no es de suyo culpable y que no implica deuda. Una separación que no es la del *telos* debido a la esencia (que, por supuesto, tampoco es *culpable*) y que no implica en sentido estricto deuda del oferente al aceptante ni viceversa, pero que se considera un mal simplemente porque los dos dialogantes *quieren* cada uno al otro, es decir, porque la relación que media entre las dos subjetividades es la de la voluntad en tanto que libertad y en tanto que eros. Es el tipo de relación que ya se vió al estudiar la afectividad como forma de la relación intersubjetiva y la culminación del *eros* en la voluntad espontánea.

En cualquiera de los dos casos, ya se trate de superar el mál culpable en sus diversas formas o el mal separación en las suyas, la cuestión que aquí interesa es por qué esa superación se realiza en términos de diálogo y de inmolación.

Si se trata del mal-irracionalidad o del mal-misterio, puede responderse que, puesto que se trata de un mal que rompe precisamente el logos humano y que opera allende su alcance, solo puede superarse mediante otro logos de un orden distinto y superior, y cuya principialidad sea suficientemente radical como para reparar esas fracturas. Como es obvio, eso es lo que para el hombre constituye, por definición, el misterio, de manera que, para el hombre, establecer una relación dialógica con el misterio, es la única forma de comprender el sentido de los enigmas de su existencia, que exceden las posibilidades funcionales del logos humano y de la voluntad humana. En este sentido es en el que puede decirse que el hombre necesita ser *salvado* y que no puede salvarse a sí mismo.

Si se trata de un mal-separación, de lograr una culminación o una unión que no cabe caracterizar estrictamente en términos de deuda, es decir, si se trata de la unión entre subjetividades personales, hay que responder igualmente que di-

cha relación sólo puede establecerse mediante un diálogo (verbal o gestual, o de ambas modalidades) puesto que no hay relación entre personas si las personas no quieren establecerla. Puede decirse que desde este punto de vista la plegaria y el sacrificio tienen también como fundamento la esperanza de la unión.

Así pues, en la religión lo que hay es esperanza y aspiración a superar el mal-irracionalidad por una parte, y a superar el mal-separación en sus diversas formas por otra. Ahora bien, ¿es eso un *telos*, un *fin natural*, del que se pueda dar cuenta plenamente en términos de despliegue de esencia? A tenor de lo dicho hasta ahora habría que responder que no.

El contenido de esa esperanza, el contenido de la máxima esperanza del hombre, es la felicidad. Pero, por una parte, la felicidad es más que ser salvado del mal-culpable, y, por otra, la felicidad no tiene un contenido demasiado preciso. En un sentido, se determina de un modo formal como saturación o satisfacción plena de la capacidad volitiva, y en otro sentido, se determina desde experiencias existenciales de gozo en todas sus formas, desde el placer sensible, pasando por la riqueza y el poder, hasta la tranquilidad de conciencia, la virtud, la sabiduría y la amistad y el amor. Como hemos visto, Aristóteles la caracteriza como la situación del hombre bueno que disfruta de todas las cosas buenas rodeado de amigos, pero Platón insiste, desde su concepción del *eros*, en que eso no es suficiente: que el hombre todavía aspira a más y que esa aspiración es nostalgia de la eternidad. Aristóteles está hablando de la felicidad en esta vida, y Platón de la felicidad en la otra.

Por supuesto, lo que Aristóteles llama felicidad remite a un conjunto de experiencias que muy bien puede denominarse con ese nombre, pero la cuesitón es si eso satisface al hombre *plenamente*, incluso en el caso de que la muerte no le sobreviniera, es decir, si, disponiendo de una vida ilimitada en el tiempo, el hombre llegaría a su culminación en cuanto a ser bueno y en cuanto a realizarse en el trabajo.

Aristóteles sabe que no, que el hombre aspira a vivir la vida divina, pero desde luego, no se le pasa por la cabeza que eso sea un *fin natural*; simplemente declara que no sabe si eso es posible[18]. Al avanzar en su madurez, sin embargo, sí dice que a medida que se va quedando más sólo y más abandonado a sí mismo se va haciendo más amigo de los mitos[19], es decir, vuelve su atención más hacia el misterio, hacia la religión, entra en diálogo con lo que está allende el logos humano.

En todo caso, la religión es una relación de diálogo, y por eso todas las religiones dicen de sí mismas que son *sobrenaturales* y que son *reveladas*, porque se llama revelación a las partes del diálogo que corren por cuenta del otro interlocutor, y si éste no pertenece al género humano y su libertad y su logos tampoco, la revelación se llama *sobrenatural*. En este sentido, puede decirse que no ha habido nunca en ninguna parte una *religión natural*, ni una *religión dentro de*

---

18. Que el hombre aspira a vivir la vida divina es, precisamente, la tesis con que Aristóteles inicia su *Metafísica*. La duda que al respecto se plantea la resuelve diciendo que sería indigno de un varon no aspirar a lo máximo (Cfr. *Metafísica* I, 2, 982 b 31-32).

19. Fragmento 668 en la ed. de V Rose; fragmento 618 en al ed. de Becker, 1582 b 14.

los límites de la razón, y que todas las religiones reales (es decir que han sido vividas en algún sistema sociocultural) son sobrenaturales y trascienden los límites de la razón[20].

Pero precisamente todas las religiones tienen como fundamento la iniciativa del *otro* interlocutor, un primer mensaje cuyo portador es justamente un *profeta*, alguien que habla en nombre de Dios, o bien un oráculo a través del cual o en el cuál Dios mismos es el que habla: tiene algo que decir a los sujetos singulares en relación con sus esperanzas. Y precisamente porque eso es así, puede decirse que las religiones se constituyen sobre el fundamento de lo que se denomina fe: la religión se constituye en la medida en que los sujetos singulares creen lo que el profeta o lo que Dios dice: no puede haber diálogo entre subjetividades personales si cada una no concede ese crédito a la otra.

Ahora bien, este tipo de acontecimiento no pertenece al plano de la objetividad; tampoco cuando se trata de dos subjetividades que pertenecen al género humano o a la especie humana.

Desde el punto de vista de la interioridad objetiva Dios no aparece como interlocutor (y desde el de la exterioridad objetiva no aparece de ninguna manera, como Kant señalara insistentemente: Dios no es objeto de ciencia positiva porque no es un dato empírico); aparece como principio, y así es como lo tematiza la teología natural primero y la teodicea después, siendo la teodicea una justificación de Dios como princípo a la que se ve obligada la mente humana cuando las consecuencias o lo derivado de ese principio resulta discordante entre sí y respecto de la caracterización del principio. La mayor parte de la teología natural y de la teodicea se desarrolla en el plano de la resolución de problemas.

Pero tan pronto como se adopta el punto de vista de la subjetividad, la teodicea, tal como efectivamente lo muestra Hegel, cede su puesto a la filosofía de la religión[21]. Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva Dios aparece como una persona, como un interlocutor, y desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva, como fundamento de una comunidad de creyentes, o sea, como una iglesia institucionalizada. Y eso es precisamente la religión.

La teodicea es una reflexión intelectual sobre la conexión entre un principio y unos datos o unos fenómenos en el plano del logos objetivo. La filosofía de la religión es una reflexión intelectual sobre las condiciones y características de un diálogo intersubjetivo.

Como ya se ha dicho, el fundamento primero de cualquier diálogo intersubjetivo es la fe, que cada uno crea lo que dice el otro, y si lo que el otro dice es una proposición de futuro, o sea, una promesa, que tiene que ver con las aspiraciones máximas del hombre y que se encuentran más allá del alcance de sus recursos, entonces esa fe es el fundamento de una esperanza nueva, distinta y más concreta que la aspiración inicial.

Pero ¿de qué depende que los interlocutores crean cada uno lo que dice el otro a lo largo del diálogo? Si el contenido del diálogo son proposiciones de pasado o intemporales se pueden aducir pruebas, o bien la coherencia interna de

20. En este sentido es en el que Van der Leeuw sostiene que la religión natural de la Ilustración es, justamente, un invento de los ilustrados, pero no una religión real que pueda ser objeto de la fenomenología o de la antropología sociocultural. Cfr. *Fenomenología de la religión*, cit. pp. 562 ss.

21. Cfr G.W.F. Hegel, *El concepto de religión*, F.C.E., Madrid-México, 1981, pp. 63-67.

lo dicho puede ser suficientemente probatoria y persuasiva, pero si se trata de proposiciones de futuro éstas son de suyo indemostrables, por muchas manifestaciones que haya de un poder en presente suficientemente fuerte como para cumplir en el futuro lo que se promete.

De todas formas, ya se trate de proposiciones intemporales, ya se trate de proposiciones de pasado o de futuro, lo que más determina que unos oyentes crean lo que otro dice, es, según los principios de la retórica aristotélica, "el carácter del orador"[22]: el modo de ser del que habla, según se manifiesta en su hablar y en su comportamiento, es lo que más inclina a los oyentes a creerle o a desconfiar.

Ahora puede advertirse con más claridad que no se trata de que la fe sea irracional: se trata de que sentirse inclinado a creer lo que dice alguien, y creerlo efectivamente, no tiene la estructura de un juicio teórico ni hipotético ni apodíctico, ni tampoco la estructura de un juicio práctico del tipo de un imperativo categórico: tiene más bien la estructura de un juicio de gusto y de un juicio teleológico, en el sentido de algo que concuerda positivamente con la subjetividad del que percibe (y no con un concepto objetivo ya *dado* como regla general) y de algo que puede ser realizado y verificado en el futuro.

Y este es precisamente el carácter de las relaciones fiduciales. Las relaciones fiduciales, dialógicas, tienen la estructura de un pacto (de una alianza), y no pueden ser pensadas con categorías cosmológicas, según leyes cósmicas o según leyes del intelecto discursivo o de la razón deductiva (que es como las piensa Bloch, como las piensa buena parte de la teología y como, al fin y al cabo, también las piensa Hegel); no pueden ser pensadas según las categorías propias de los procesos necesarios, sino con las de los procesos libres, es decir, con categorías jurídicas: según el sistema de la libertad, o sea, según los procesos de la voluntad libre.

Ahora bien, si esto es así, el momento previo de todo pacto, o su fundamento (tácito o explicitado), es el *reconocimiento recíproco como personas*. Pero ese reconocimiento implica, también en el caso de la religión, que por mucha distancia de "genero" que haya entre los interlocutores, o por mucha diferencia de *logos* que haya entre ambos, hay previamente una igualdad básica que es condición de posibilidad de todo pacto porque sin ella no puede plantearse pacto alguno de ninguna manera, a saber, que ambas partes se reconocen como *capaces* de cumplirlo (con todas las matizaciones que se quiera), como capaces de responder ante sí mismo y ante el otro de lo pactado.

Pero si esto es así, la relación de Dios al hombre no tiene como fundamento primero que el hombre necesite ser salvado, ni la relación del hombre a Dios tiene como fundamento primero que Dios pueda satisfacer las necesidades del hombre, o que Dios sea la solución de un problema antropológico. La relación del hombre a Dios no es primordialmente la relación de la carencia a la plenitud, y mucho menos si se trata de la plenitud debida a la esencia según su despliegue *natural*, porque esa relación ni tiene la estructura de pacto ni la admite.

Si la relación de Dios y el hombre tiene la estructura de pacto entonces su fundamento es el de una relación de plenitud a plenitud, de persona a persona, o

---

22. Cfr. Aristóteles, *Retórica*, I, 2.

de libertad a libertad, recíprocamente reconocida. Es decir, se trata de una relación entre *señores*, que no queda anulada en ningún caso por grande que sea la diferencia entre los dos *señoríos* si la relación mantiene siempre su carácter de pacto, pues si la distancia fuera tal que el hombre perdiera o quedara despojado de su carácter ontológico de señor, entonces la religión perdería su estructura de pacto y de diálogo, y dejaría de ser religión.

Esto parece ser bastante definitorio de la esencia del cristianismo, puesto que en él se contiene explícita la afirmación de que el hombre está constituído ontológicamente "a imagen y semejanza de Dios" y de que es señor, pero, desde el punto de vista del análisis realizado aquí, podría considerarse fundamento ontológico de toda religión[23].

Ahora bien, si todo esto es cierto, resulta problemático decir que esa relaicón con Dios sea un *telos natural* del hombre. Al hombre y a dios les *compete comunicarse* entre sí porque son personas, y precisamente por eso pueden hacerlo porque quieren.

3. UTOPIA Y ESCATOLOGIA

La aspiración utópica es, como se ha señalado anteriormente, aspiración a una comunicación absoluta. Y ciertamente, si es verdadera la tesis de que el hombre es un ser social por naturaleza en los términos antedichos, muy bien se puede pensar que la felicidad consiste precisamente en eso, en una comunidad perfecta en la que acontece la comunicación perfecta.

La experiencia del enamoramiento y de la relación varón-mujer, tal como se describió en el análisis de la afectividad, la experiencia de la amistad tal como la describe Aristóteles, en cuanto al dialogar y en cuanto al obsequiar (las dos experiencias humanas más específicas de donación), y, en general, las experiencias que corresponden a la definición hegeliana de amor como unidad de la identidad y de la diferencia, como comunicación perfecta que resulta de poner en común *todo* lo propio (*identificación* de todos con todos) pero sin que la propia singularidad se pierda y se disuelva en eso (manteniendo la *diferencia*), es el modo más alto en que la felicidad puede ser concebida. Diálogo libre entre personas libres, que se consuma como comunicación total o como donación total.

Ese es el modo más alto en que puede concebirse la felicidad. Tanto es así que precisamente la duda que alberga Aristóteles respecto a la plenitud de felicidad propia de la vida divina es la de "cómo es posible que Dios sea feliz estando solo"[24].

Pero una cuestión es el modo más alto en que puede concebirse la felicidad, y otra la del modo más alto de realizarla efectivamente. En relación con esto úl-

---

23. Esta tesis puede considerarse ciertamente como definitoria de la esencia del cristianismo, por muchas matizaciones filosóficas y teológicas que se puedan hacer. Por otra parte, como el cristianismo registra tantas corrientes diversas en su propio seno y tantos desarrollos teóricos en tantos sentidos, la tesis puede resultar más o menos chocante según la perspectiva desde la que se considere. Probablemente desde el punto de vista luterano es desde el que más escandalosa puede resultar, y quizá desde el que resulte más obvio y nítido sea el de la mística española.

24. Cfr. Aristóteles. *Etica a Nicómaco*, VIII, 1 y IX, 4 y 9.

timo, se ha definido la utopía como una anticipación de esa culminación. A esa culminación se le puede llamar propiamente *escatológica*, en cuanto que el *éschaton* es el final absoluto o el fin de todos los fines. *Eschaton* es, así, más que *telos*, e implica *totalidad* en un sentido en cierto modo más radical.

La utopía puede definirse ahora como la realización histórica o intrahistórica de la escatología. Pero una realización intrahistórica de la *totalidad* significa, por definición, una clausuración o una consumación de la historia, que es por lo que la utopía ha sido caracterizada como un sistema cerrado. Pero como un sistema cerrado no en el sentido de que luego no pueda haber nada más (luego lo que hay es solamente felicidad, exactamente igual que en la escatología), sino como un sistema cerrado en cuanto a los medios para lograrla, y eso es una constante en las propuestas utópicas desde Platón hasta Bloch. Sistema cerrado en cuanto a los medios significa que, puesto que la felicidad máxima se concibe y se logra en términos de sociabilidad y, más en concreto, en términos de sociedad-comunicación, el pensamiento y la acción se proponen su logro como configuración de la subjetualidad social de una determinada manera, dando por supuesto que esa configuración significa *eo ipso* la comunicación perfecta entre las subjetividades singulares.

El problema viene dado por el hecho de que la cultura, la historia, es en cierto sentido exterioridad, y que la subjetualidad social carece propiamente de un sí mismo innovador y capaz de felicidad al margen del sí mismo de los individuos singulares. Es decir, el problema viene dado por el hecho de que el hombre no se realiza plenamente en el trabajo y en la historia en el sentido ya señalado: en el sentido de que, aunque se realice, no está ahí toda la verdad del hombre: el hombre no puede agotarse a sí mismo en exterioridad, en expresión cultural. Pero la utopía es la pretensión de que esa donación total es posible y necesaria en la historia, porque eso es la felicidad absoluta y la felicidad absoluta tiene que ser posible.

Como también se ha dicho, el concepto de felicidad es bastante impreciso: en realidad, no sabemos qué quiere decir comunicación *absoluta* en el bien-verdad-belleza de todos con todos y para todos. Por eso al determinar en concreto qué significa esa felicidad se hace en términos de exterioridad, de objetividad, y cuando se logra expresar, cuando se realiza *objetivamente*, no pasa mucho tiempo sin que se ponga de manifiesto que el sujeto productor sobrepasa a su producto.

El fenómeno podría describirse también con la citada expresión de Oscar Wilde: "Solo hay una desgracia mayor que desear algo con toda el alma en este mundo y no tenerlo, que es desear algo con toda el alma y tenerlo". Esto no es necesariamente cinismo, o bien el cinismo es un grado peculiarmente alto de penetración y de lucidez ante la realidad, un tipo de realismo metafísico que también se podría caracterizar como optimismo, y más en concreto, como optimismo metafísico.

La noción de optimismo metafísico está inmediatamente ligada a Leibniz y a la idea del mejor de los mundos posibles, y en relación con ambas hay un dicho británico que puede resultar aquí de lo más instructivo: "un optimista es el que dice que estamos en el mejor de los mundos posibles, y un pesimista es el que cree que eso es verdad".

Lo que más levanta la sospecha frente a la utopía, y más aún frente a quien pretende realizarla, es que se trata de alguien que *ya sabe* qué es la felicidad *para todos* y cómo hacer felices *a todos*, de alguien que sabe de antemano cómo hacer a todos los hombres buenos y felices *a la vez*, y, por tanto de alguien que, cuando logra su aspiración, cree firmemente estar en el mejor de los mundos posibles, y, mientras no lo consigue, se siente plenamente legitimado para alcanzarlo por cualquier medio.

Y esto resulta profundamente sospechoso para una época en cuya conciencia social parece haberse producido una inversión de la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx. La tesis de Marx "hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, lo que hay que hacer es cambiarlo", parece haber adoptado en la conciencia social contemporánea una forma inversa: "en los últimos trescientos años los hombres se han dedicado a cambiar el mundo, ahora se trata de saber de qué va". El mundo parece cambiar suficientemente, suficientemente de prisa y suficientemente por sí mismo, que el entusiasta proyecto de cambiarlo no despierta tanto el interés como el de intentar averiguar su sentido y el de sus cambios.

Quizá hay ya suficientes experiencias de haber logrado el mejor de los mundos posibles, la comunicación y solidaridad absoluta entre los hombres, el desciframiento de todos los misterios y la superación de todas las alienaciones, en términos de exterioridad. Pero a eso quizá no se le podría llamar optimismo metafísico, sino más bien todo lo contrario, a tenor del dicho británico transcrito.

Lo que se ha dicho en términos que pueden considerarse cínicos y que pertenecen a un plano más bien retórico, puede denominarse desde el plano metafísico "olvido del ser", o bien olvido de la "diferencia ontológica".

Cada vez que se olvida la diferencia ontológica y se reduce el saber al ente o el ser a lo *ya sido* y *conocido*, o sea, a la esencia obtenida en el plano de la objetividad, entonces la prioridad del ser sobre lo sido, o lo que es equivalente, la prioridad del fundamento sobre lo que está manifestado, o la prioridad de la libertad sobre lo expresado, reaparece encubierta bajo la forma de nostalgia. Cada vez que se produce la recaída en la objetividad, en una totalidad objetiva, en la anticipación ficticia y forzada de una totalidad real, la libertad y el ser resultan contraídos y marginados: no se deja ser al ente en libertd, o bien la libertad no está atenta a permitir la manifestación del ser, a permitir ese desvelamiento que se llama *verdad*, y entonces el pensamiento va adquiriendo cada vez más las características de la reflexión absoluta, se va haciendo más abstracto y desgajado de la vida real, y acaba perdiendo también su sentido, acaba olvidando igualmente "qué significa pensar"[25].

Este proceso no es en realidad diferente del que se ha denominado experiencia de la conciencia, y se registra también en las religiones positivas. En efecto, también las religiones positivas incurren en totalizaciones anticipadas, en reifica-

---

25. La *Introducción a la metafísica* y *Qué significa pensar* de Heidegger pueden interpretarse en este sentido en función de las nociones de *caída, presencia* y *objetividad*, tal como aparecen en *Ser y Tiempo*. Como es obvio, desarrollar esta exégesis requeriría más espacio y no es este el momento oportuno. Aquí no se pretende probar su consistencia, sino sugerirla a título indicativo.

ciones, y también por eso decepcionan y pueden resultar opresoras (y tanto más opresoras cuanto más actúan en nombre de un valor más alto), pero también por eso las religiones viven sus propias experiencias de la conciencia.

En las religiones se da la tendencia a la utopía también en el plano teórico, como tendencia a resolver el misterio en términos de problema, a obtener la escatología en el plano intrahistórico, a atrapar el ser en el ámbito del logos, a hacer descender a Dios al plano de lo *onto-teo-lógico*, a ontificarlo[26], lo cual es ya encubrirlo y, por lo tanto, propiciar el olvido de la relación del ente con el ser o el olvido de la relación del hombre con Dios, o sea, el olvido de la *religación*.

El problema del ateismo, señalaba Zubiri, no es el problema de cómo descubrir a Dios, sino el de cómo resulta posible encubrirlo[27]. Pues bien, a Dios resulta posible encubrirlo, como al ser, mediante la caída en el logos objetivo: cada vez que la impaciencia no controlada impulsa a obtenerlo todo e incluso el todo de sí mismo en el plano de la objetividad, cada vez que lo obtenido en ese plano produce la ilusión (por lo demás ficticia) de un control y un dominio completos y consiguientemente ese contenido se reifica, cada vez que el sujeto humano en esa situación absolutiza radicalmente el carácter de señor y de fín en sí que en realidad le corresponden de un modo que no corresponde a la realidad: eso es la idolatría o el fetichismo.

Y eso ocurre precisamente también en la investigación teológica: cuando el tercer momento de la reflexión se hace abstracto y se separa o se desconecta de la vida real, de las acciones vitales realmente vividas, que son las que en cada momento le dan fuerza real a la reflexión y al mismo tiempo reclaman luz de ella, aunque, como es obvio, no toda investigación teológica incurre en idolatría o fetichismo.

Por eso la experiencia de la conciencia religiosa y las crisis de las religiones, frecuentemente van acompañadas de un intento de abolir todo lo objetivamente establecido, de deshacerse de todo lo "positivizado", en aras precisamente de la libertad, del fundamento, en apelación a lo carismático, a la mística.

Evidentemente toda crisis es una crisis de lo institucionalizado, y no puede ser de otra manera porque solo lo institucionalizado puede reificarse y resultar opresor, pero por otra parte no se puede prescindir de lo institucional, porque lo que es realmente interior, aunque no sea del todo expresable, sí requiere para su realización en el orden existencial, un determinado grado de exteriorización. De otra manera ningún ideal se realizaría efectivamente en la historia ni en la sociedad, y, por otra parte, en la propia intimidad subjetiva faltarían los puntos de referencia necesarios para una adecuada autoconciencia. Es este el sentido que tiene la *Defensa del teólogo frente al místico* de Ortega y Gasset, y la tesis de Hegel de que no puede haber realmente, históricamente, una religión que no sea positiva, aunque la positividad sea lo más ajeno al espíritu y lo más distante de él que pueda darse[28].

---

26 Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

27. Cfr. X. Zubiri, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1963. Cfr. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

28. Cfr. G.W.F. Hegel, *El concepto de religión*, cit., pp. 107 ss.

Lo más radical del hombre no *está* en *lo dicho* y en *lo hecho*, en lo expresado objetivamente, pero sí se pone en juego en el *decir* y en el *hacer*, precisamente porque la existencia es la realización de la esencia y del yo, aunque no sea una realización total y exhaustiva.

La suerte de la intimidad subjetiva, en los procesos de la experiencia de la conciencia, depende del equilibrio que se logre entre el extravío de la caída en la objetividad fetichista y el extravío de la caída en el misticismo narcisista, que son las dos formas de anticipación ficticia de la escatología, es decir, las formas de la utopía.

Un episodio atribuído a Talleyrand puede servir para ilustrar la dificultad de este tipo de equilibrio. Le recomendaron que tomara como secretario a un joven brillantísimo que además lo sabía todo, lo que el ministro francés podría comprobar en una entrevista con el candidato. Celebrada la entrevista, los patrocinadores del joven preguntaron ansiosos al ministro si lo tomaría a su servicio, y ante la negativa le preguntaron perplejos la razón, si no era acaso verdad que el joven lo sabía todo. A lo cual respondió: "¡Oh!, sí, sí, lo sabe todo, pero no sabe nada más".

Es una manera, también en el plano de la retórica, de expresar la diferencia ontológica, o también el equilibrio de la escatología entre la utopía objetivista y la narcisista.

En realidad la escatología pertenece también al orden del misterio, porque no sabemos qué puede querer decir culminación de la historia, y porque no tenemos referente para la noción de "el mejor de los mundos posibles": es una noción que no solamente carece de verdad, sino también de sentido, como la noción de totalidad en el plano de la expresión objetiva. Lo que sí se puede afirmar es que si alguien tiene alguna concepción de una sociedad en la que los hombres serán felices, lo más seguro es que la felicidad a la que los sujetos singulares pueden aspirar y aspiran va mucho más allá de esa concepción y de cualquier otra suministrada por una mente humana.

Es este el sentido de la crítica de Scheler a Platón: lo que Platón propone como lo máximo es algo que en realidad ya está dado en el principio, y no supone ningún sentido creador para la historia sino la simple repetición de lo que ya estaba[29]. Esta crítica vale también para todas las propuestas utópicas, incluída la de Bloch: se trata de reproducir lo que ya estaba en la mente del pensador. El creador de la utopía lo sabe todo, pero no sabe nada más.

Que la diferencia ontológica sea real significa que el progreso histórico es indefinido, por mucho que la noción de progreso indefinido fuera considerada por Hegel como el mayor escándalo para la razón. Si la historia se acaba y las biografías se acaban y "totalizan", no es desde luego en virtud de su propia dinámica interna, en virtud del despliegue de su esencia.

Fin de la historia o fin de los tiempos no puede querer decir despliegue exhaustivo de la esencia o expresión exhaustiva del ser, del yo, o lo que es lo mismo, no puede querer decir realización de la identidad absoluta ni autoconciencia absoluta, si la diferencia ontológica es real y si la diferencia entre vida y conciencia es real.

---

29. Cfr. M. Scheler, *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1962.

Si el hombre en tanto que persona siempre *pueda dar más de sí mismo* porque nunca puede estar dado del todo ni darse del todo, ello significa que el tiempo es insuperable en términos de temporalidad histórica. La peculiar articulación de ser y tiempo en el cosmos y en el hombre es tal que el ser sólo se realiza en la duración, pero la duración no puede agotar el ser de ninguna manera. Por eso la cuestión de la verdad del hombre sólo parcialmente pertenece al ámbito de la historia.

Esto lo percibió Dilthey con peculiar claridad, y para mostrarlo deja a un lado los planteamientos hegelianos y retrocede hasta el concepto de *vida* y de *yo* de Fichte[30]. Ciertamente las tesis de Dilthey pueden entenderse en sentido relativista, pero también pueden entenderse en el sentido de la diferencia ontológica, y en el sentido de la diferencia entre interioridad y exterioridad.

La subjetualidad social, la historia, es pura exterioridad, y en sí misma considerada no necesita que se desvele o que se manifieste plenamente su interioridad sencillamente porque carece de ella: la historia es justamente *lo expresado*, la exterioridad subjetiva.

La reflexión completa de la exterioridad subjetiva sobre sí misma, *en tanto que exterioridad*, puede ser lo que Hegel llama el "juicio universal" que coincide estrictamente y sin residuos con la "historia universal", y puede ser también lo que Hegel llama "autoconciencia absoluta". Pero esa autoconciencia absoluta es la conciencia de la "subjetualidad social", la cual, en cuanto que no es una *subjetividad real* al margen de la subjetividad de los individuos singulares que han existido históricamente, no es la autoconciencia de nadie. Y precisamente en la medida en que la intimidad subjetiva no está plenamente expresada en esos productos culturales, en la medida en que "queda sustraída al estruendo de la historia universal e incluso a la necesidad misma con que se realiza el Concepto", como anteriormente se dijo, ese juicio universal es, respecto de los individuos singulares, un *juicio particular* o un *juicio parcial* de ellos, lo que, de acuerdo con el mismo Hegel, significa un *juicio falso*.

La única interioridad de la historia es la interioridad del cosmos o la interioridad de la *physis* (el ser como fundamento) y la interioridad de los sujetos singulares (el ser como libertad). Y mientras que la reflexión completa de la exterioridad sobre sí misma deja al margen a los sujetos singulares, la reflexión completa de la interioridad sobre sí misma engloba en cambio la exterioridad desplegada (o sea la historia) y la intimidad subjetiva irreductible a expresión.

Por supuesto, la reflexión completa de la intimidad subjetiva sobre sí misma implica cancelar la diferencia o la distancia entre vida y conciencia, entre ser y duración, y eso es cabalmente lo que significa eternidad y lo que significa vida eterna. Desde este punto de vista, la autoconciencia absoluta, si es autoconciencia de las subjetividades singulares en términos de unidad de la identidad y de la diferencia, si es comunicación perfecta que no disuelve en esa comunicación-identificación de todos con todos la diferencia de cada singular respecto de todos

30. Cfr. W Dilthey, *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *El mundo histórico*, F.C.E., México, 1944, pág. 82.

y cada uno de los demás, si autoconciencia absoluta significa eso, entonces coincide estrictamente con la más clásica definición de eternidad que formulara Boecio: "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", la posesión total y simultanea de una vida interminable.

Naturalmente que, como puede advertirse, eternidad significa reflexión, y reflexión significa disponer en presente, y en un presente actual, de la *totalidad* del pasado y también del principio originante de las expresiones. Y esto a su vez significa el desocultamiento de toda latencia de la subjetividad, la desaparición de cualquier nivel de inconsciente en el sujeto, lo que quiere decir el desvelamiento de lo que no apareció en las acciones y en las expresiones, o sea, la manifestación plena de la verdad del hombre, o, mejor dicho, de la verdad de cada hombre singular.

Esto es, cabalmente, lo que significa escatología. Por una parte, parece ser una aspiración inherente a las característica del ser personal: ser persona en sentido absoluto: saber de sí totalmente y dar de sí o darse totalmente. Por otra parte, es demasiado obvio que no puede ser de ninguna manera una meta histórica, una meta que corresponda a ninguna biografía humana. Se trata, pues, de una aspiración de la persona humana a ser persona de un modo absoluto, pero que, por otra parte, resulta problemático considerar como un *telos natural*.

Se trata, pues, de una aspiración a algo que no viene dado de suyo como perteneciente al despliegue de la esencia y como debido a ella, a la *naturaleza*. Habrá que considerarlo entonces como una aspiración de la *libertad*, o sea, de la persona.

4. LA VERDAD DEL HOMBRE Y LA EROTICA DE LA MUERTE

En uno de los relatos de fantasía de la literatura inglesa contemporánea, se refiere que *Ilubatar* cuando creó los distintos tipos de seres o de especies inteligentes, concedió a los hombres el *don* de poder morir, o sea, la posibilidad del tránsito a otra vida distinta de la histórica[31]. En la literatura española también es frecuente la consideración de la muerte como novia o como amante, como una relación nupcial con la que se inicia un nuevo tipo de vida diferente.

En la historia de la filosofía lo más frecuente es que el tema de la muerte quede incluído en el de las demostraciones de la inmortalidad del alma. Hay no pocas concepciones de la inmortalidad del alma en la historia del pensamiento, y no pocas demostraciones de ella[32]. La mayoría de las demostraciones de la inmortalidad del alma son de tipo analítico; constan de un momento inductivo en el que a partir de determinadas actividades (generalmente intelectuales o volitivas) se establece la naturaleza espiritual de una parte del alma, y a partir de ahí se obtiene deductivamente su eternidad o eviternidad y, consiguientemente, su inmortalidad.

---

31. Cfr. J R.R. Tolkien, *Silmarilion*. cap. I. Minotauro, Barcelona, 1984.

32 Una relación bastante completa de las diversas concepciones de la inmortalidad del alma puede verse en Krings, *Conceptos fundamentales de filosofía*. 3 vols . Herder, Barcelona, 1977-79. voz "Inmortalidad".

Se puede, en efecto, demostrar *analíticamente* que el alma espiritual (la "parte" del alma humana que se ha llamado espíritu) es inmortal, o lo que es lo mismo, que el espíritu del hombre es inmortal *de derecho*. Lo que no se puede es demostrar que la proposición "todos los hombres son mortales" es verdadera.

Por supuesto, la proposición "todos los hombres son mortales" se toma como evidente de suyo, pero en modo alguno lo es. Se trata más bien de una "certeza" irracional como ha señalado A. Gehlen[33], que surge de la experiencia vivida. Pero no se trata de un juicio analítico, sino sintético: que los hombres sean mortales no se deduce de la esencia humana *de derecho*, sino que se aprende de la experiencia como una cuestión *de hecho*: no se conocen casos de hombres del pasado que no hayan muerto. Esto es lo que se llama también una inducción, pero para que a partir de ella se pueda formular una proposición universal afirmativa como la de que "todos los hombres son mortales", haría falta que la inducción fuera completa, es decir, que se verificara absolutamente en todos los casos singulares, pues si en un solo caso no se diera el hecho, la proposición universal afirmativa quedaría falseada.

Esta no es una cuestión ociosa porque, como se ha visto en los primeros capítulos, no se puede decir que los vivientes que se reproducen por bipartición o por gemación mueran más que en el caso de que se les mate. Un paramecio es virtualmente "inmortal" en el sentido de que puede vivir indefinidamente, y para los organismos más complejos, si se lograra un control suficiente sobre los llamados "genes de la muerte", es decir, sobre los genes responsables de la programación de la producción que permite la renovación de los diversos tejidos, también podría lograrse que vivieran indefinidamente, al menos en teoría.

La proposición "todo lo que es compuesto *se puede* descomponer" es analítica, pero la proposición "todo lo que es compuesto se descompone" es fáctica: se descompone *de hecho*, pero *puede* no descomponerse, y en algunos casos no ocurre así, o bien se puede evitar, o se puede *recomponer*, lo que también es una cuestión *de hecho*.

En este sentido es en el que se puede decir que para el ser humano la muerte es una cuestión *de hecho*. Esto es lo que en primer lugar cabe decir sobre la muerte desde el punto de vista de la objetividad, de la interioridad objetiva y de la exterioridad objetiva.

Desde el punto de vista de la subjetividad la muerte aparece de otro modo. En primer lugar, desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva la muerte siempre aparece como algo que le sucede a los demás: sucede que la gente *se* muere. Pero mientras que el que muere sea un *se* impersonal, no tiene verdaderamente un significado real-existencial para el hombre concreto. Otra cosa muy distinta ocurre cuando quien muere no es un *se* sino alguien cuya subjetividad está fuertemente vinculada a la propia en términos de relación afectiva positiva: entonces la muerte aparece como un mal, y quizá como el mayor de los males si la mayor experiencia de felicidad viene dada, como hemos dicho, por las relaciones de compañía.

---

33. Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980, cap. 36.

En este caso, la muerte es algo que acontece en el ámbito de la interioridad subjetiva, del sí mismo más radical, puesto que en las relaciones de compañía (amor, amistad, etc.) comparece el sí mismo más radical en el ámbito de la interioridad subjetiva.

Por lo que se refiere al modo en que en ese mismo ámbito aparece la muerte propia, hay que decir, en primer lugar, que si el sujeto existe según su modo más impropio de ser, perdido en el *uno* o en el *se* impersonal, la muerte no aparece como *propia* porque uno mismo no aparece para sí mismo como propio: está alienado en lo impersonal.

Pero si el sujeto existe según su modo más propio de ser, la muerte puede aparecer como algo temible, como algo deseable o también como algo neutro y enigmático.

Para un caso como el de Sócrates, la muerte aparece como algo deseable, porque Sócrates concibe la filosofía como una preparación para la muerte y la muerte como un acceso al saber total, al bien y a la verdad totales. Socrates y Platón conciben la filosofía como un saber de salvación, y la muerte como el tránsito de una vida terrena a una vida eterna y a una felicidad eterna, que es la vida divina y la felicidad divina[34].

En un planteamiento como el de Wittgenstein, la muerte aparece más bien como algo neutro y enigmático en cuanto que, siendo uno de los problemas fundamentales el del sentido de la vida humana, el tránsito mediante la muerte de una vida terrena a una vida eterna no parece suministrar por sí mismo alguna solución al problema del sentido de la vida. Es decir, si la vida humana no tiene sentido aquí y ahora, o si no lo tiene siendo finita, ¿por qué iba a adquirirlo sólo por el hecho de ser prolongada indefinidamente, incluso eternamente?[35].

En general, en los planteamientos en los cuales el sentido de la vida constituye un problema y no está operante el principio de una esperanza religiosa, la muerte es un factor que se suele tomar como punto de apoyo para determinar de algún modo el sentido de la vida en tanto que finita, es decir, en tanto que significa la aniquilación completa del ser humano. En tales casos, en función de la muerte se puede establecer un sentido finito y transitorio de la vida en términos de placer, heroismo, autenticidad y valentía para aceptar la nada como destino último, etc. La felicidad, desde este punto de vista, aparece como una ilusión ficticia o como algo que consiste en una finitud que se extingue. También en algunos de estos planteamientos la muerte puede aparecer como algo temible porque arrebata la escasa felicidad (la finita felicidad) de que se goza, o como algo deseable porque pone fin a una existencia que, careciendo de sentido o de culminación plena, llega a hacerse aburrida o incluso incómoda y penosa.

A este género pertenecen los planteamientos de Epicuro, Lucrecio, y algunos estoicos entre los antiguos, y los de Marx, Camús, Sartre y otros entre los contemporáneos.

Lo más frecuente, sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía, es considerar la muerte como el tránsito de una vida temporal terrena a una vida eterna y plenamente feliz en referencia a Dios, es decir, lo más frecuente es el plan-

---

34. Cfr. Platon. *Apología de Sócrates, Fedón* y *Fedro*.

35 Junto a Wittgenstein este planteamiento es mantenido también por S. Agustín.

teamiento socrático-platónico según el cual el *eros* apunta a una felicidad divina, que se alcanza pasando de esta vida temporal a la vida eterna a través de la muerte.

Realmente, si la noción de felicidad tiene un sentido pleno, es precisamente ese, y si la esperanza religiosa de que hemos hablado tiene algún contenido, es precisamente ese también. Ahora se trata de ver en qué medida puede establecerse esa felicidad y esa esperanza en términos filosóficos.

De entrada hay que admitir con Wittgenstein que la demostración de la inmortalidad del alma no resuelve el problema del sentido de la vida si no está resuelto ya de otro modo.

Algo análogo cabría decir respecto de la existencia de Dios. En la historia de la filosofía hay tantas demostraciones de la existencia de Dios como de la inmortalidad del alma humana, o quizá más. La mayor parte de ellas demuestran la existencia de Dios como principio absoluto: las llamadas pruebas cosmológicas y también la prueba *a simultaneo* (el argumento ontológico). También hay pruebas que demuestran la existencia de Dios como persona: las llamadas pruebas desde la moral (aunque se suele considerar que tienen menos fuerza probatoria desde el punto de vista de la consistencia lógica), o también las mismas pruebas cosmológicas en cuanto que, si se establece que Dios es principio absoluto, se puede probar que, por lo mismo que es principio absoluto, también es persona[36].

Estas son cuestiones de teología natural y teodicea, que no es preciso examinar aquí. Lo que desde el punto de vista de la antropología filosófica resulta pertinente, es señalar que la demostración de la inmortalidad del alma y la demostración de la existencia de Dios, de ninguna manera significan inmediatamente el establecimiento de una relación de diálogo entre Dios y el hombre a propósito, precisamente, de la esperanza humana de una felicidad eterna que consiste, específicamente, en la comunicación de la intimidad subjetiva humana y la divina.

Se puede demostrar efectivamente la existencia de Dios, y la existencia de Dios como persona, pero eso no significa establecer un diálogo personal con El, ni siquiera aunque se demuestre la existencia de ese diálogo. Porque tales demostraciones tienen lugar en el plano de la interioridad objetiva, en el plano del logos objetivo, y no hay ningún paso desde ese plano al de la interioridad subjetiva, como no hay paso desde el plano de lo físico al de lo psíquico al estudiar los procesos psico-físicos o las relaciones mente-cerebro.

Que no hay paso quiere decir que la actividad por la que se demuestra la existencia de Dios es heterogenea de la actividad que se ha llamado culto y que consiste en una relación dialógica con Dios verbal o gestual (plegaria y sacrificio). En la primera actividad Dios está tomado como término de un proceso objetivo, que concluye en la demostración de su existencia, e incluso en la demostración de su existencia como persona, pero eso no significa el comienzo de un diálogo con El porque el diálogo tiene como punto de partida otra instancia operativa humana diferente, o, si se quiere, otra modalidad diferente de la actividad humana, que es la libertad en su máxima radicalidad subjetiva, y no el intelecto en su proceder raciocionante-discursivo.

---

36. Cfr. J. Maritain, *Los grado del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, primera parte, cap.V.

Como ya se ha dicho, el intelecto en esa modalidad opertiva es estrictamente impersonal: la autoconciencia que se da en esos procesos es la de grado mínimo y el yo escasamente comparece en ellos. Con una persona cuya existencia está demostrada, a lo sumo se puede establecer un diálogo también demostrado, que pertenece por el mismo título al único monólogo del logos raciocinante-discursivo. Dialogar es una actividad distinta de razonar, y se lleva a cabo desde un punto de partida diferente. Pero eso no porque se trate de un diálogo con Dios, sino porque se trata de un diálogo con otra *persona* en general, prescindiendo de que sea humana o divina o de cualquier otro tipo.

El primer momento del diálogo es el *reconocimiento* recíproco como personas, como sujetos libres y autónomos, según se dijo, y a partir de ahí se pueden establecer relaciones de tipo jurídico, de amistad, etc., y así es como surge la religión.

Por eso es muy problemática la consideración de la filosofía como saber de salvación, si se entiende la salvación como algo que solo resulta posible en términos de diálogo según se ha dicho antes.

Quizá en el caso de Sócrates y Platón no sea tan problemático porque Sócrates sostiene que su filosofía arranca de un oráculo divino, es decir, de un diálogo con Dios a resultas del cual Sócrates tiene una misión que cumplir y algo que comunicar a los hombres de parte de Dios. En este entido Sócrates es un profeta de la filosofía, y la filosofía tiene carácter profético. Pero Aristóteles no parece tener una conciencia profética de este tipo. Ama la sabiduría no menos que sus maestros, pero no considera que eso le confiera título alguno para una relación de amistad íntima con Dios, cosa que él quizá estaría de acuerdo en considerar como la felicidad máxima y absoluta.

Sócrates quiere ante todo saber de sí, y Aristóteles saberlo todo, o como él mismo dice explícitamente, ser como Dios, lo que constituye también la aspiración de Hegel y de otros muchos filósofos[37]. La cuestión es saber si esa aspiración, si esa esperanza y ese deseo de saber, constituye ya un título suficiente para obtener lo que se espera. Platón parece creer que sí, pero Aristóteles más bien parece creer que no, o, al menos, considera que la vida divina es algo que excede en demasía las posibilidades de cualquier ser humano, y, por otra parte, la cuestión de si Dios se ocupa de los hombres o se interesa por sus problemas la remite siempre fuera de la filosofía: la refiere a los mitos, o lo que es lo mismo, a la religión, a la revelación.

Se puede demostrar que el alma es inmortal, y que Dios existe, pero no se puede demostrar filosóficamente que le haya hablado al hombre y le haya prometido algo (eso es un acontecimiento fáctico, histórico, que requiere prueba histórica), y mucho menos que vaya a cumplir lo que ha prometido (eso es ya, estrictamente, una cuestión de fe y de esperanza).

A parte de eso, desde el punto de vista de la interioridad subjetiva se puede analizar de qué tipo es la relación interpersonal que hay en esa esperanza y en

---

37. Esta aspiración a la unión con Dios está operante encasi todos los filósofos judíos, cristianos y árabes, pero también en filósofos no vinculados a ninguna religión positiva. Las diferencias entre ellos se encuentran más bien en el modo en que conciben el cumplimiento de dicha aspiración.

esa promesa, y de qué tipo puede ser su cumplimiento, una vez que se ha dicho que no se trata de un *telos de la naturaleza*, sino de una relación libre entre personas libres, de un *telos de la libertad.*

El saber de sí, y el saberlo todo, que constituyen las aspiraciones socrática y aristotélica respectivamente, y en lo cual se puede decir que se cifran las máximas aspiraciones del ser humano, es algo que puede lograrse en diálogo con una persona si y solamente si esa persona es también principio absoluto.

La verdad del hombre, de cada hombre singular, es ciertamente lo que él quiere saber de sí, lo que él es o quién es. Pero lo que el hombre es, no es lo que él ha pensado; es, por una parte, lo que ha hecho, lo que ha vivido, lo que ha querido, y, por otra parte, la fuente de ese vivir-querer-hacer que, obviamente, no se agota en lo expresado. La autoconciencia completa pertenece a la verdad del hombre, o bien la verdad del hombre requiere una autoconciencia completa, pero se trata justamente de una *auto*-conciencia, de un conocimiento de lo que se es y de lo que se ha llegado a ser en concreto, y no un conocimiento genérico de lo que uno no es y no ha llegado a ser. Se trata de un conocimiento de lo temporal concreto, de lo finito, y de su fuente, pero perfecto, total y simultaneo, es decir, eterno, o como lo expresa Hegel, una síntesis de lo finito y lo infinito que no anula las diferencias de lo finito concreto.

La aspiración del hombre no es abolir lo finito en la escatología, en la autoconciencia completa, como si nunca hubiera habido finitud, o como si la finitud, es decir, la materia y el tiempo, fueran el mal y la culpa. La aspiración del hombre no es anular la creación (lo finito), porque el tiempo no es solo lo que desprincipia y aleja, sino, sobre todo, aquello mediante lo cual cada ser se acerca más a sí mismo o realiza su propia identidad. El hombre no aspira a ser eterno como Dios, sino que aspira a ser sí mismo eternamente y plenamente, aspira a la plenitud de su verdad.

Pero para el hombre, la plenitud de su verdad implica el cosmos, la historia y Dios.

En efecto. el Universo, el cosmos entero, es una voz que no se oye a sí misma, un logos una razón que no tiene conciencia. Cuando aparece el hombre, aparece como conciencia o autoconciencia que no tiene logos, es decir, como conciencia con capacidad para acoger todo ese logos de lo real, que inicialmente aparece como exterior a la conciencia y como ajeno a ella.

El cosmos es primeramente asumido en la sensibilidad, en la conciencia sensible y en la conciencia intelectual del hombre, alcanzando ahí, en esa reflexión sobre sí mismo mediada por el hombre, su verdad.

Pero a medida que el logos del cosmos va siendo acogido en la conciencia humana, también el ser en tanto que fundamento del cosmos, en tanto que actividad de su logos, va siendo desvelado o desocultado mediante la *poíesis* desde la libertad del hombre. Esa *poíesis* es síntesis de naturaleza y libertad, o sea, arte, y es configuración del cosmos y de la sociedad, es trabajo y es historia: es incremento de la libertd basado en una autoconciencia de la libertad cuya condición de posibilidad es el reconocimiento recíproco de los hombres como personas. De este modo, al conocimiento y desvelamiento del ser como fundamen-

to, se añade el conocimiento y el desvelamiento de la libertd como fundamento, y entonces aparece que la libertad como fundamento es más radical que el ser como fundamento y que tiene carácter hegemónico sobre éste: que el hombre es *señor*.

Pero el contenido de ese conocimiento y de ese saber es, en un sentido (en cuanto que plenitud dada desde el principio), condición de posibilidad de la *poíesis*, y en otro sentido resultado de ella (en cuanto que el hombre necesita saber lo que él es para serlo, y lo que él es se manifiesta en y resulta de lo que hace).

Así pues, el tiempo del cosmos y del hombre (la historia), es invención, creación, novedad, realización, y no repetición de lo mismo o identidad formal vacía, abstracción inerte. Por eso precisamente tiene las características del progreso indefinido.

El "escándalo de la razón" que la noción de progreso indefinido comporta, es justamente la aspiración del hombre a su verdad plena, la aspiración al tránsito al otro lado del tiempo, a la eternidad, a un ámbito en el que comparezca completamente el ser como fundamento y la libertad como fundamento. Y esa aspiración es la erótica de la muerte en cuanto que referencia del *eros* a Dios, a una persona que es, a la vez, principio absoluto y por referencia a la cual precisamente pueden percibirse el ser como fundamento y la libertad como fundamento de su principialidad más radical, es decir, en su originación.

Ahora bien, la referencia a esa persona-principio absoluto tiene que hacerse en forma de diálogo porque la originación del ser como fundamento y de la libertad como fundamento son acciones libres, actos de una subjetividad. Los actos libres de una subjetividad son puestos libremente por ella y desde ella desde su intimidad, y el acceso a la libertad íntima de una subjetividad tiene como única vía el diálogo, que arranca del reconocimiento mutuo y de la recíproca voluntad de diálogo. Si el acceso a esa intimidad pudiera ser el logos deductivo, entonces ese principio podría ser quizá principio, pero ciertamente no sería persona: no sería una subjetividad libre que pone por sí y desde sí. Pero entonces tampoco sería lo absoluto: el ser humano en tanto que persona lo superaría, y entonces no tendría ninguna posibilidad de alcanzar su verdad de ningún modo, ya que no puede alcanzarla en sí mismo y por sí mismo.

Obsérvese ahora que si el hombre alcanza a conocer, además del conjunto de las síntesis entre naturaleza y libertad llevadas a cabo, la naturaleza y la libertad como fundamento de todas esas síntesis efectuadas y de cualesquiera otras que pudieran haberse llevado a cabo, lo que por lo pronto ocurre es que desaparece la distancia entre el plano del fundamento y el de la manifestación.

Hegel, en su crítica a Kant, sostiene que la diferencia entre fenómeno y cosa en sí no pertenece a la realidad, sino a la conciencia. La conciencia denomina realidad en sí a aquello que cae fuera de su alcance, pero si el fundamento comparece por completo ya no hay cosa en sí[38].

Y en segundo lugar, hay que decir que las cuatro perspectivas metodológicas que continuamente manejamos, las de la interioridad objetiva y subjetiva y las de la exterioridad objetiva y subjetiva, pierden también su irreductibilidad.

38. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafos 40-60.

Esto no significa que no podamos seguir pensando, pero sí que no podemos seguir haciéndolo de la misma manera. La dificultad consiste en que no podemos saber cómo veríamos la realidad sin esos parámetros.

Sí se puede decir que la crítica de Hegel a Kant no es del todo adecuada porque esa diferencia sí pertenece también a la realidad: es la diferencia real entre fundamento y manifestación. Que desaparezca la distancia entre fundamento y manifestación porque el fundamento también se conozca, no quiere decir que desaparezca la diferencia ontológica en tanto que real. A su vez, que para una autoconciencia completa (que es el estatuto de la autoconciencia humana en relación dialógica con la conciencia de Dios), la diferencia entre fenomenología y ontología o la diferencia entre interioridad subjetiva y objetiva no se mantenga, no quiere decir que la diferencia real entre subjetividad expresante y lo expresado no se mantenga, o que la diferencia entre naturaleza y libertad no se mantenga: si fuera así la síntesis entre lo finito y lo infinito disolvería las diferencias entre las determinaciones concretas pertenecientes a la finitud.

La unidad entre la identidad y la diferencia propia de la escatología es unidad de la identidad y la diferencia de cada sujeto singular con todo el cosmos, con todos los hombres y con Dios, y eso es una síntesis entre singularidad y universalidad en la que queda incluída la historia como conjunto de síntesis efectivamente realizadas entre hombre y cosmos. Pero eso no es solamente la historia universal como juicio universal, no es reflexión completa de la exterioridad sobre sí misma, sino que es más, mucho más, porque es reflexión completa de la interioridad del cosmos y del hombre sobre sí misma, que no anula la diferencia entre interioridad y exterioridad, entre el fundamento y la manifestación. Si así fuera, la escatología significaría la obtención completa de las capacidades subjetivas en el plano de la objetividad, lo que equivaldría justamente al agotamiento de esas capacidades subjetivas. Pero eso es lo que ya hemos visto que es imposible: la escatología no puede significar un suicidio del pensamiento porque eso carece completamente de sentido y de verdad. Es lo contradictorio en sí mismo.

Dicho de otra manera: el acceso cognoscitivo a la originación del fundamento y de la libertad, al principio de la fuente, no puede significar el agotamiento de la fuente. Todo lo contrario: significa por supuesto conocimiento completo de todo lo expresado, de todo lo que se ha sido efectivamente, pero además, conocimiento de toda la latencia propia de la fuente, es decir, conocimiento de todo lo que se podía haber sido y no se fue, de todo lo que se hubiera querido ser y no se pudo.

Obtener, además de lo pensado y querido y hecho sucesivamente en el tiempo de un modo simultáneo, *toda* la capacidad subjetiva de pensar, querer y hacer y disponer de ella, es lo que hace posible una comunicación *total real*, y comunicación total real significa poner en común todas esas capacidades de las que se disponen desde su máxima radicalidad, lo que a su vez significa realizar todas las síntesis entre hombre y cosmos que se podían haber realizado pero no sucesivamente, sino de un solo golpe y además sin que eso signifique ningún tipo de agotamiento. Si se anula la diferencia *real* entre el fundamento y la manifestación, a beneficio del plano de la objetividad, entonces la vida eterna aparece como agotamiento inmediato del fundamento y *eo ipso* como aburrimiento perpetuo.

Pero no acontece así ni siquiera en la existencia temporal cuando se trata de relaciones entre personas (*eros*, amistad, etc.) ni cuando se trata de relaciones hombre-cosmos (trabajo, arte).

Una comunicación total que nunca se consuma es un diálogo en que hay una donación total (que es el significado que tiene la inmolación en el sacrificio) y recíproca que nunca se consuma, y eso es lo que cabe concebir como la felicidad absoluta y eterna, como un crear-donar total que nunca se termina.

Así es también como se concibe la eternidad en la patrística griega, a tenor de la propia etimología de eternidad. En griego *eterno* se dice *aion*, y *aion* está formado de la raiz indoeuropea *yu*, de la que derivan también los vocablos *iuvens* y *iove* y *iu-piter*. Eterno quiere decir también, pues, "joven", y "joven" es concebido como "lo que nunca termina de empezar".

Esta es una descripción aproximada de lo que puede ser la felicidad completa, y es aproximada porque resulta difícilmente pensable o imaginable. Probablemente no se ajusta a las aspiraciones del hombre, sino que las desborda, lo cual, por otra parte, es característico de casi todas las experiencias humanas de felicidad: que superan, cuando se están viviendo, lo que previamente se había imaginado o prefigurado como felicidad.

Respecto de esta felicidad, por supuesto que el hombre no es autónomo, puesto que, al tratarse de una relación intersubjetiva, el fundamento no puede estar sólo en una subjetividad, pero eso es también lo característico de la mayoría de las experiencias de felicidad que el ser humano conoce. También por eso la felicidad aparece con el carácter de un don.

Quizá en la experiencia de la felicidad que proviene de la tranquilidad de conciencia o del saber, ésta aparezca menos como un don y más como algo que se consigue mediante la propia actividad. Pero quizá también las experiencias más vivas de felicidad son las que tienen la forma de la relación intersubjetiva, y tal vez son también las que presentan más netamente el carácter de don.

En cualquier caso, la felicidad a la que la religión apunta tiene ambos caracteres: por una parte aparece como un don, o como la promesa de un don, y por otra, una vez que tras el reconocimiento recíproco se ha establecido la alianza, el pacto, aparece dependiendo de que se cumpla lo pactado, y eso es cuestión de la propia actividad y de que se crea que la promesa será cumplida.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV.: *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa Calpe, Madrid, 1981.

ACTAS DEL CONGRESO MUNDIAL DE, *In vitro fertilization and embryo transfer*, publicadas en *Annals of The New York Academy of Sciences*, vol. 442, New York, 1985.

ADORNO, T.: *Dialéctica negtiva*, Taurus, Madrid, 1975.

ADORNO, T. y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971.

ADRADOS, LASSO DE LA VEGA Y OTROS: *Introducción a Homero*, 2 vols. Labor, Barcelona, 1984.

AGUSTIN, SAN: *Confesiones*, BAC, Madrid, 1977.

AGUSTIN, SAN: *De Trinitate*, BAC, Madrid, 1978.

AGUSTIN, SAN: *De civitate Dei*, 2 vols., BAC, Madrid, 1977.

ALCAZAR, J. y BAYO, N.: *El hombre fósil*, Penthalón, Madrid, 1985.

ALVIRA, R.: *¿Qué es la libertad?*, Prensa Española, Madrid, 1976.

APEL, K.O.: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna, 1975.

APEL, K.O.: *Transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985.

ARELLANO, J.: *La existencia cosificada*, Eunsa, Pamplona, 1981.

ARENDT, H.: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

ARIES, Ph.: *La muerte en Occidente*, Argos, Barcelona, 1982.

ARISTOTELES: *Política*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

ARISTOTELES: *Etica a Nicómaco*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

ARISTOTELES: *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.

ARISTOTELES: *Metafísica*, 2 vols. Gredos, Madrid, 1970.

ARISTOTELES: *Retórica*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

ASHBY, W.R.: *Design for a brain*, Champman and Hall, Londres, 1952.

AYALA, F.J.: *The evolution of darwinism*, «Scientific American», July 1985, vol. 253, n. 1.

AYALA, F.J.: *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1980.

BATAILLE, G.: *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982.

BATAILLE, G.: *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981.

BENEDICT, R.: *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

BENVENISTE, E.: *Problémes de Linguistique générale*, Gallimard, París, 1966.

BERGER, P. y LUCKMANN, T.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

BERGSON, H.: *Materia y memoria*, Aguilar, Madrid, 1959.

BERGSON, H.: *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

BERTALAMFFI, L.: *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid, 1971.

BLOCH: *El principio esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid, 1977.

BLUHM, W.T.: *¿Fuerza o libertad?*, Labor, Barcelona, 1985.

BLUMENBERG, H.: *Die legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966. Trad. ingl., *The Legitimacy of the Modern Age*, M.I.T. press, Cambridge, Mass., 1983.

BRENTANO, F.: *Von den Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles*, Olms, Hildesheim, 1960.

BRONCKART, J.: *Teorías del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1982.

BROWN, H.: *Cerebro y comportmaiento*, Paraninfo, Madrid, 1982.

BRUN, J.: *La mano y el espíritu*, F.C.E., México, 1975.

CANCRINI, A.: *Syneidesis. Il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Edizioni Dell'Ateneo, Roma, Col. Lessico intelettuale europeo.

CANN, R.L.; STONIKING, M.; WILLSON, A.C.: *Mitocondrial DNA and human evolution* en «Nature», 325, 1, January, 1987.

CANNON, W.B.: *The Wisdom of the body*, Norton, New York, 1932.

CARPINTERO, F.: *El derecho natural laico de la edad media. Observaciones sobre su metodología y conceptos*, en «Persona y Derecho», Vol. 8, 1981.

CARPINTERO, F.: *"Mos italicus", "Mos gallicus" y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica*, en «Ius Commune», VI, 1981.

CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1975.

CASTANEDA, C.: *The Eagle's Gift*, Penguin Books, Middlesex, 1982.

CENCILLO, L.: *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975.

CENCILLO, L.: *El hombre. Noción científica*, Pirámide, Madrid, 1978.

CENCILLO, L.: *El inconsciente*, Marova, Madrid, 1974.

CENCILLO, L.: *Hyle*, CSIC, Madrid, 1958.

CENCILLO, L.: *Método y base humana*, Guadiana, Madrid, 1973.

CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970.

CONDORCET: *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

CRAMER, K.: *Conciencia y autoconciencia en Hegel y Husserl*, en «Themata», 3, Sevilla, 1986.

CRUCHTFIELD, J.P.: *Chaos*, en «Scientific American», dic, 1986, 255, vol. 6.

CHAUCHARD, P.: *Sociedades animales y sociedades humanas*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

CHOMSKY, N.: *El lenguaje y el entendimiento*, Seix y Barral, Barcelona, 1973.

CHOZA, J.: *Culture as a mean for and an obstacle to Communication*, en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, agosto, 1983.

CHOZA, J.: *Antropología y comunicación*, en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986.

CHOZA, J.: *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985.

CHOZA, J.: *Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos*, en «Revista de Estudios Políticos», 33, 1983.

CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1978.

CHOZA, J.: *Hábito y espíritu objetivo*, en «Anuario Filosófico», vol IX, 1976.

CHOZA, J.: *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa, Pamplona, 1980.

CHOZA, J.: *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico*, en «Anuario Filosófico», XIV-2, 1981.

CHOZA, J.: *Sentido objetivo y Sentido subjetivo del trabajo*, en AA.VV. *Estudios sobre la Encíclita Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987.

CHOZA, J.: *Theia manía. Il compimento dell'eros*, en «Il Nuovo Areopago», 12, 1984.

DE GARAY, J.: *La identidad del acto según Aristóteles*, en «Anuario Filosófico», vol. VIII, n.2, 1985.

DE GARAY, J.: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987.

DECHERT, C.R.: *Cybernetics and the human Person*, en «International Philosophical Quarterly», vol. V, n. 1, 1965.

DESCARTES: *Oeuvres*, Adam, Ch.-Tannery, P. Vol IX, Vrin, París, 1964-1974.

DESCARTES: *De las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.

DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Madrid, 1973.

DEWDNEY, A.K.: *Computer recreations*, «Scientific American», August, 1985, vol. 253, n. 2.

DIKERSON, R.E.: *The DNA helix and how it is read*, «Scientific American», dec. 1983, vol. 249, n. 6.

DILTHEY, W.: *Estructuracion del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *El mundo histórico*, F.C.E. México, 1944.

DOBZHANSKY, T.: *Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York, 1951.

DUFRENNE, M.: *La personalidad básica*, Paidos, Buenos Aires, 1959.

DURKHEIM, E.: *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982.

DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

ECHEGARAY, G.: *Debate sobre el yo. Hegel y Kierkegaard*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Navarra, 1985.

EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología*, Omega, Barcelona, 1974.

EIBL-EIBESFELDT, I.: *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, Omega, Barcelona, 1976, vol. 2.

EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología: elementos de estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1974.

EIGEN, M.: *The origin of genetic information*, «Scientific American», April 1981, vol. 244, n. 4.

ELIADE, M.: *Experiencias de la luz mística*, en *Mefistófeles y el andrógino*, Labor, Barcelona, 1984.

ELIADE, M.: *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, París, 1968.

ENDE, M.: *La historia interminable*, Alfaguara, Madrid, 1984.

ESCAMEZ, J.: *¿Aporías aristotélicas en torno al motor inmovil?*, en «Estudios de Metafísica», 1, Valencia, 1970-1971.

ESCARPIT, R.: *Teoría general de la información y la comunicación*, Icaria, Barcelona, 1977.

FABRO, C.: *Percepción y Pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

FABRO, C.: *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982.

FABRO, C.: *L'uomo e il rischio di Dio*, Editrice Studium, Roma, 1967.

FALGUERAS, I.: *El pensamiento y la unidad del lenguaje*, en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, Agosto 1983.

FERNANDEZ RUIZ, B.: *La reproducción de los seres vivos*, Salvat, Barcelona, 1982.

FEYERABEND, P.: *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1975.

FICHTE, J.: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.

FORMENT, E.: *Ser y persona*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983.

FOUCAULT, M.: Prólogo a la Edición francesa de la obra de Kant: *Antrhropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, París, 1979.

FOULCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979.

FREGE, G.: *Conceptografía. Fundamentos de la aritmética*, UNAM, México, 1972.

FREUD, S.: *Esquema del psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1981.

FROMM, E.: *El arte de amar*, Paidos, Buenos Aires, 1986.

GADAMER y VOGLER: *Nueva antropología*, Omega, Barcelona, 1976.

GADAMER, H.G.: *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1980.

GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

GALBRAITH, K.: *El nuevo estado industrial*, Ariel, Barcelona, 1970.

GALILEO: *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.

GANDILLAC, M.: *La filosofía en el Renacimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

GARCIA, J.L.: *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura*, Guadiana, Madrid, 1976.

GARCIA LOPEZ, J.: *Analogía de la noción de acto según Santo Tomás*, «Anuario Filosófico», VI, 1973.

GARDEIL, A.: *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, 2 vols.

GEACH, P.: *Historia de las corrupciones de la lógica*, en «Themata» 2, 1985.

GEERTZ, C.: *Anti Anti-Relativism*, en «American Anthropologist», vol. 86-2, june 1984.

GEERTZ, C.: *Ethos world view, and the Analysis of Sacred Symbols*, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

GEERTZ, C.: *Person, Time and Conduct in Bali*, en op. cit.

GEERTZ, C.: *Religión as a cultural systems*, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

GEHLEN, A.: *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

GEHLEN, A.: *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1963.

GENNEP, A. van: *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1987.

GILDER, G.: *Riqueza y pobreza*, Instituto de Est. Económicos, Madrid, 1984.

GILSON, E.: *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

GRASSE, P.P.: *La evolución de lo viviente*, Blume, Madrid, 1977.

GRASSE, P.P.: *De la biologie a la politique*, Albin Michel, París, 1980.

GUARDINI, R.: *Religión y revelaicón*, Guadarrama, Madrid, 1961.

GUSDORF, G.: *Dieu, la nature, l'homme au siecle des lumieres*, Payot, París, 1972.

HABERMAS, J., y LUHMANN, N.: *Theorie der Gesselschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

HARRIS, M.: *Cultural materialism*, Random House, New York, 1979.

HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrua, México, 1973.

HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, F.C.E. México, 1971.

HEGEL, G.W.F.: *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975.

HEGEL, G.W.F.: *Filosofía real*, F.C.E. México, 1984.

HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.

HEGEL, G.W.F.: *El concepto de religión*, F.C.E., Madrid-México, 1981.

HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, F.C.E. México, 1981.

HEIDEGGER, M.; *Bauen, Wohnen, Denken*, en *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, 1959.

HEIDEGGER, M.: *Doctrina de la verdad según Platon*, y *Carta sobre el humanismo*, Inst. de Investigaciones histórico-culturales, Univ. de Chile, Santiago de Chile, 1953.

HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, F.C.E. México, 1974.

HEIDEGGER, M.: *Identitat und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.

HEIDEGGER, M.: *Qué significa pensar*, Nova, Buenos Aires, 1978.

HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979.

HEISENBERG, W.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona, 1976.

HENGSTENBERG: *Philosophische Anthropologie*, Stuttagrt, 1963.

HERNANDEZ-PACHECO, J.: *Esperanza y temporalidad*, en «Anuario Filosófico», XVIII-2, 1985.

HERNANDEZ-PACHECO, J.: *Praxis y trascendentalidad*, en «Themata», 1, Serv. de Publ. Univ. de Sevilla, Sevilla, 1984.

HERNANDEZ-PACHECO, J.: *Subjetividad y reflexión*, Serv. Publ. Univ. de Sevilla, Sevilla, 1983.

HERSKOVITS, M.: *El hombre y sus obras*, F.C.E., México, 1942.

HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Sudaméricana, Buenos Aires, 1969.

HORNEY, K.: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidos, Barcelona, 1981.

HUME, D.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980.

HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1976.

HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México, 1962.

JACCARD: *Historia social del trbajo*, Plaza, Madrid, 1971.

JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C .E. México, 1952.

JARCZIK, G.: *Liberté et système dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1980.

JOHANSON, D. y EDEY, M.: *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1982.

JOLIVET, R.: *Psicología*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1956.

JUNG, C.G.: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidos, Buenos Aires, 1984.

JUNG, C.G.: *El hombre y sus simbolos*, Bibl. Universal Carol, Barcelona, 1980.

KANDISNSKY, V.: *Punto y línea sobre el plano*, Labor, Barcelona, 1981.

KANDINSKY, V.: *De lo espiritual en el arte*, Labor, Bacelona, 1983.

KANT, I.: *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Madrid, 1973.

KANT, I.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Juarez, Buenos Aires, 1969.

KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.

KANT, I.: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958.

KANT, I.: *Crítica del juicio*, Porrua, México, 1973.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.

KANT, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1982.

KAPLAN, B.: *Studying Personality Cross-Culturaly*, Harper and Row, New York, 1961.

KARDINER, A.: *El individo y su sociedad*, F.C.E. México, 1945.

KELLER, H.: *Anne Sullivan Macy*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.

KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969.

KIMURA, M.: *The neutral theory of molecular evolution*, «Scientific American», Nov. 1979, vol. 241, n. 6.

KOLAKOWSKI, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1983.

KREEFT, P.: *Making sense out of Suffering*, Servan Books, An Arbor, Michigan, 1986.

KRETSCHEMER, E.: *Constitución y Carácter*, Labor, Barcelona, 1947.

KRINGS: *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Herder, Barcelona, 1977-79.

LABARRIERE, J.P. y JARCZIK, G.: *Hegeliana*, P.U.F. París, 1986.

LADRIERE, J.: *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978.

LADRIERE, J.: *Las limitaciones internas de los formalismos*, Tecnos, Madrid, 1969.

LAIN-ENTRALGO, P.: *Historia de la medicina*, Salvat, Barcelona, 1978.

LANDMANN, M.: *Antropología filosófica*, Uteha, México, 1961.

LANGER, S.: *Mind An Essay on human feeling*, 2 vols, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1967-1972.

LANGER, S.: *Philosophy in a New Key*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1942.

LE SENNE, R.: *Tratado de caracterología*, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.

LEIBNIZ, G.W.: *Monadologia*, Porrua, México, 1977.

LEIBNIZ, G.W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

LENNEBERG, E.H.: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1982.

LEROI-GOURHAN, A.: *Le Geste et la Parole*, 2 vols. Albin Michel, París, 1965-1966.

LERSCH, Ph.: *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1966.

LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

LEVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidos, Buenos Aires, 1969.

LEVI-STRAUSS, C.: *Antropologia estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

LEVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1970.

LEVY-BRUHL, L.: *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.

LEWONTIN, R.C.: *El concepto de evolución*, voz *Evolución* de la *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 5.

LINTON, R.: *Estudio del hombre*, F.C.E. México, 1942.

LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

LOPEZ DE SANTA MARIA, P.: *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona, 1985.

LORENZ, K.: *Evolución y modificación de la conducta*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

LORENZ, K.: *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

LOVEJOY, C.O.: *Hominid Origins. Their Role of Bipedalism*, «Am. Journal Phys. Anthrop.», n.52, febrero 1980.

LOVEJOY, C.O.: *The Origin of Man*, en «Science», vol. 211 vols., 4480. Enero, 1981.

LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

LUHMANN, N.: *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

LUYPEN, W.: *Fenomenología existencial*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1968.

LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

LLANO, A.: *Para una antropología de la objetividad*, en «Estudios de Metafísica», 3, Valencia, 1973.

MADELL, G.: *The identity of the Self*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1981.

MALSON, L.: *Les Enfants sauvages*, U.G.E., París, 1964.

MANNHEIM, K.: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.

MARCEL, G.: *Homo viator. Prolégoménes à une métaphysique de l'esperance*, Montaigne, París, 1944.

MARGALEF, R.: *Ecología*, Omega, Barcelona, 1974.

MARGALEF, R.: *Ecología*, Planeta, Barcelona, 1983.

MARGALEF, R.: *La biosfera. Entre la termodinámica y el juego*, Omega, Barcelona, 1980.

MARITAIN, J.: *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

MARITAIN, J.: *Tres reformadores*, Excesa, Buenos Aires, 1945.

MARTINEZ SENDRA, M.: *La psicopatología de Sto. Tomas de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.

MARX: *Manuscritos económicos-filosóficos*, F.C.E., México, 1978.

MARX: *Miseria de la Filosofía*, Aguilar, Madrid, 1979.

MARX, K. y ENGELS, F.: *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras de Marx y Engels*, Crítica, Barcelona, 1976, vol. 9.

MATEO, L.: *El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás*, en «Scripta Theologica» 6/1, 1974.

MAUSS, M.: *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

MAUSS, M.: *Une catégorie del l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'*, en *Obras de M. Mauss*, Barral, Barcelona, 1972.

MAYNARD SMITH, J.: *La teoría de la evolución*, Blume, Madrid, 1984.

MAYR, E.: *Systematic and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York, 1942.

MEAD, G.H.: *Mind Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1970. Trad. esp., *Espíritu, persona y sociedad*, Paídos, Barcelona, 1982.

MEAD, G.H.: *The philosophy of the act*, University of Chicago Press, Chicago.

MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

MERLEAU-PONTY, M.: *La Structure du comportement*, P.U.F. París, 1953.

MILLAN PUELLES, A.: *Economía y Libertad*, Conf. española de C. de Ahorro, Madrid, 1974.

MILLAN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

MOODY, R.: *Reflection on life after life*, Mockingberd Books, Covington, Georgia, 1977.

MORIN, E.: *El Metodo II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983.

MOUNIER, E.: *Manifiesto en favor del personalismo*, Taurus, Madrid, 1967.

MUMFORD, L.: *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1982.

MUNDUATE, L.: *La motivación en el trabajo*, S. Publ. del Minis. Tra. y S.S., Madrid, 1984.

MURGA, J.L.: *Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir de los romanos*, en «Studia et Documenta Historiae et Iuris», XXXIX 1973.

McINTYRE, A.: *After Virtue*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, Indiana, 1982.

NADEL, S.: *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid, 1966.

NEGRE, M.: *Poíesis y verdad en G.B. Vico*, Serv. Publ. Univ. de Sevilla, Sevilla, 1987.

NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

NIETZSCHE, F.: *Genealogía de la moral*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1979.

NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

NIETZSCHE, F.: *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1980.

NIETZSCHE, F.: *El eterno retorno*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

NISBET, R.: *Historia de la idea del progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981.

ODUM, E.P.: *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y sociales*, Cecsa, Barcelona, 1980.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1973.

OTTO, R.: *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980.

PALACIOS, L.E.: *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

PARIS, C.: *Hombre y naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1970.

PARIS, C.: *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

PARSON, T.: *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

PAVON, M.: *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Ser. Publ. Univ. de Sevilla, Sevilla, 1988.

PENFIELD, W., y ROBERTS, L.: *Speech and Brain Mechanisms*, Princeton Univ. Press, Princenton, N.J., 1959.

PETERS, T. y WATERMAN, R.H.: *En busca de la excelencia*, Folio, Barcelona, 1986.

PETIT, J.: *L'ambiguité du Droit face au syndrome transsexuel*, en «Revue Trimestrielle de Droit Civil», LXXIV, 1976.

PIAGET, J.: *Las operaciones lógicas y la vida social*, en *Estudios sociológicos*, Ariel, Barcelona, 1977.

PILBEAM, D.: *Origen de hominoides y homínidos*, en «Investigación y Ciencia», Mayo 1984.

PINILLOS, J.L.: *Lo físico y lo mental*, Boletín de la Fundación J. March, n.° 71, Madrid, 1978.

PINILLOS, J.L.: *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1981.

PLATON: *Fedón*, Gredos, Madrid, 1982.

PLATON: *Banquete*, Gredos, Madrid, 1982.

PLATON: *Fedro*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

PLATON: *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1982.

PLATON: *El Sofista*, Inst. de Estudios políticos, Madrid, 1970.

PLATON: *La República*, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1969.

PLATON: *Protágoras*, Pentalfa, Oviedo, 1980.

PLESSNER, H.: *Die Stufen des Urganischen und der Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

PLESSNER, H.: *Gesammelt Shriften* Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

POLAINO-LORENTE, A.: *La formación de la personalidad*, Prensa Española, Madrid, 1976.

POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona, 1984.

POLO, L.: *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

POLO, L.: *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965.

POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1963.

POPPER, K. y ECCLES, J.: *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.

POPPER, K.R.: *Busqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1977.

PRIGOGINE, I.: *La termodinámica de la vida*, en *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983.

PRIGOGINE, I.: *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983.

PUECH, Ch.: *La gnosis*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1983.

PUTNAM, H. y otros: *¿Puede pensar una máquina?*, Tecnos, Madrid, 1985.

RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, F.C.E. México, 1979.

ROHDE, E.: *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Ed. Summa, Madrid, 1942.

RICOEUR, P.: *El conflicto de las interpretaciones*, Megalopolis, Buenos Aires, 1975.

RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal*, Taurus, Madrid, 1969.

RIVETTI BARBO, F.: *Diálogo e malintenso*, Marzorati, Milano, 1985.

ROCHER, G.: *Introducción a la Sociología general*, Herder, Barcelona, 1979.

RODRIGUEZ VALLS, F.: *Metafísica del acto y de la praxis*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Sevilla, 1986.

ROUSSEAU, J.J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Alianza, Madrid, 1985.

ROUSSEAU, J.J.: *El contrato social*, Alianza, Madrid, 1985.

RUSE, M.: *Filosofía de la biología*, Alianza, Madrid, 1979.

RUSE, M.: *Sociobiología*, Cátedra, Madrid, 1984.

SAPIR, E.: *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1949.

SARTRE, J.P.: *La transcendance de l'Ego*, Vrin, París, 1972.

SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984.

SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires.

SCHELER, M.: *Metfísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960.

SCHELER, M.: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

SCHELER, M.: *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1950.

SCHELER, M.: *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1962.

SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1970.

SCHELLING, F.: *Sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Aguilar, Madrid, 1959.

SCHNAAR, R.: *The membrane is the message. Deciphering the Code on the Surface of Cells*, en «The Science», Mayo/Junio, 1985.

SCHOECK, H.: *La envidia. Un estudio del comportamiento social*, Club de Lectores, Buenos Aires.

SCHOPENNHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, Porrua, México, 1983.

SCHUMACHER, E.F.: *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid, 1984.

SEARLE, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.

SELDMAYR, H.: *La revolucción del arte moderno*, Rialp, Madrid, 1957.

SIMPSON, G.G.: *Tempo and Mode in Evolution*, Columbia University Press, New York, 1944.

SKINNER, B.F.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1973.

SKINNER, B.F.: *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Brcelona, 1974.

SOLECKI, S.: *Schanidar*, Knoff, New York, 1971.

SOLLBERGER, A.: *Investigación biológica de los ritmos*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, Omega, Barcelona, 1975.

SOROKIN, P.A.: *Sociedad, cultura y personalidad*, Aguilar, Madrid, 1962.

SPAEMANN, R.: *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.

SPIEKER, M.: *Los herejes de Marx*, Eunsa, Pamplona, 1977.

SPIELBERGER: *Anxiety: current trends in theory and reseaarch*, Academic Press, New York, 1977.

SPINOZA, B.: *Etica*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

SPRANGER, E.: *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

STEBBINS, G.L.: *Variation and Evolution in Plants*, Columbia University Press, New York, 1950.

STEINBUCH, K.: *Principios de una antropología cibernética*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, Omega, Barcelona, 1975.

STERN, K.: *The Flight from Woman*, Ferrar Straus and Giroux, New York, 1965.

SUAREZ, L.: *Grandes interpretaciones de la historia*, Eunsa, Pamplona, 1976.

TATON, R.: *Histoire générale des sciences*, P.U.F. París, 1969.

TAYLOR, M.C.: *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard.* University of California Press, Berkeley, 1980.

TAYLOR, G.R.: *El gran misterio de la evolución*, Planeta, Barcelona, 1981.

TELSER, L.: *Competitión, collusion and game theory*, Macmillan, New York, 1971.

TINBERGEN, N.: *El estudio del instinto*, Siglo XXI, Madrid, 1969.

TINLAND, F.: *La différènce anthropologique*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

TOLKIEN, J.: *Silmarilion*, Minotauro, Barcelona, 1984.

TOMAS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, 5 vols. BAC, Madrid, 1978.

TRINKAUS, E. y HOWELLS, W.W.: *The Neanderthals*, «Scientific American», Dec. 1979, vol. 241, n. 6.

TURING, A.M. y otros: *¿Puede pensar una máquina?* en Turing, Putnam y Davidson, *Mentes y Máquinas*, Tecnos, Madrid, 1985.

TURNBULL, C.M.: *The human cycle*, Simon and Schuster, New York, 1983.

UEXKULL, J.: *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier, París, 1965.

UNAMUNO, M.: *Diario íntimo, Autobiografía y relatos personales*, en *Obras completas*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1964.

VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1975.

VICENTE, J.: *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona, 1984.

VICENTE, J.: *La muerte como acción vital*, «Revista de Medicina», Univ. Navarra vol. 30, 3, 1986.

VICO, G.B.: *Scienza Nuova*, en *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.

VICO, G.B.: *De antiquissima italorum sapientia*, en *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.

WALLACE, A.F.C.: *Culture and Personality*, Random House, New York, 1970.

WATSON, J.D.: *Molecular Biology of the gene*, Benjamin, New York, 1970.

WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid, 1978.

WESTERMARCK, E.: *The history of human marriage*, MacMillan, New York, 1891.

WHITING y CHILD: *Child Training and personality*, Yale University Press, New Haven, 1953.

WHORF, B.L.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971.

WIENER, N.: *Cibernética. O el control y comunicación en animales y máquinas*, Tusquets, Barcelona, 1985.

WILSON, E.O.: *Sociobiología. La nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980.

WITTGESTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.

WOJTYLA, K.: *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.

YOUNG, J.Z.: *Antropología física*, Vicens, Barcelona, 1976.

ZARRI, A.: *Impazienza di Adamo. Ontología della sessualita*, Borla, Torino, 1964.

ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

ZUBIRI, X.: *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963.

ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publ., Madrid, 1962.

INDICE DE NOMBRES

INDICE ANALITICO

Este libro, publicado por Ediciones Rialp, S. A., Sebastián Elcano, 30. 28012 Madrid se terminó de imprimir el día 30 de noviembre de 1988 en los talleres gráficos de Anzos, S. A.

MANUALES UNIVERSITARIOS RIALP

1. *La Pedagogía contemporánea,* por ÉMILE PLANCHARD, Profesor de la Universidad de Coimbra.
   Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid. (Séptima edición.)
2. *Geografía general, física, humana y económica,* por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon.
   Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, Catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza. (Tercera edición.)
3. *Fundamentos de Filosofía,* por ANTONIO MILLÁN PUELLES, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Madrid. (Undécima edición.)
4. *Fundamentos de Política Económica,* por WALTER EUCKEN. Traducción de JOSÉ LUIS GÓMEZ DELMAS.
5. *Teología dogmática,* por MICHAEL SCHMAUS.
   Tomo I: *La Trinidad de Dios.* (Segunda edición, aumentada.)
   — II: *Dios Creador.* (Segunda edición.)
   — III: *Dios Redentor.* (Tercera edición.)
   — IV: *La Iglesia.* (Segunda edición.)
   — V: *La gracia divina.* (Segunda edición.)
   — VI: *Los Sacramentos.* (Segunda edición.)
   — VII: *Los Novísimos.* (Segunda edición.)
   — VIII: *La Virgen María.* (Segunda edición.)
6. *Geografía de las grandes potencias,* por A. MEYNIER, A. PERPILLOU, L. FRANÇOISE y R. MANGÍN.
   Edición al cuidado de JOSÉ MANUEL CASAS TORRES.
7. *Principios de Teología Moral,* por ANTONIO LANZA y PIETRO PALAZZINI.
   Tomo I: *Moral general.*
   — II: *Las virtudes.*
   — III: *Sacramentos y vida sacramental.*
8. *Historia de la Iglesia,* por ALBERT EHRHARD y WILHELM NEUSS.
   Tomo I: *La Iglesia primitiva.*
   — II: *Las Iglesias griega y latina.*
   — III: *La Iglesia en la Edad Media.*
   — IV: *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad.*
9. *Historia económica mundial,* por V. VÁZQUEZ DE PRADA, Catedrático de la Universidad de Barcelona.
   Tomo I: *De los orígenes a la Revolución Industrial.* (Séptima edición.)
   — II: *De la Revolución Industrial a la actualidad.* (Quinta edición.)

10. *Historia de la Filosofía,* por CORNELIO FABRO, G. FAGGIN, S. VANNI-ROVIGHI, G. DI NAPOLI, C. GIACON, F. AMERIO y A. CARLINI.
Tomo I: *Del pensamiento griego a la segunda escolástica.*
— II: *Del racionalismo a la filosofía contemporánea.*

11. *Derecho diplomático contemporáneo,* por PHILIPPE CAHIER, Profesor del Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales de Ginebra.
Traducción y notas de JOSÉ-VICENTE TORRENTE SECORÚN, MARCELINO OREJA AGUIRRE y JULIO GONZÁLEZ CAMPOS.

12. *Conceptos fundamentales de Poética,* por EMIL STAIGER.
Traducción y estudio preliminar por JAIME FERREIRO ALEMPARTE.

13. *Genética clásica y molecular,* por C. BRESCH.

14. *Ética social, política y económica, a la luz del Derecho natural,* por JOHANNES MESSNER.

15. *Compendio de Geografía general,* por P. GOUROU y L. PAPY.
Versión castellana de JOSÉ MANUEL CASAS TORRES y ANTONIO HIGUERAS ARNAL. (Decimoquinta edición.)

16. *Historia de España Moderna y Contemporánea (1474-1967),* por JOSÉ LUIS COMELLAS. (Séptima edición.)

17. *Historia de la civilización occidental,* por CARTON J. H. HAYES, M. W. BALDWIN y CH. W. COLE.
Tomo I: *Hasta 1650.*
— II: *Desde 1650 a 1967.*

18. *Introducción a la política internacional,* por PIERRE RENOUVIN y JEAN-BAPTISTE DUROSELLE.

19. *Ética general y aplicada. Una Ética para el hombre de hoy,* por JOHANNES MESSNER.

20. *Elementos de filosofía cristiana,* por ETIENNE GILSON. (Tercera edición.)

21. *Cuestiones de medicina pastoral,* por JOSÉ LUIS SORIA.

22. *Las Virtudes fundamentales,* por JOSEF PIEPER. (Segunda edición.)

23. *Historia de España Antigua y Media,* por LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ. (Dos volúmenes.)

24. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* por JOSEPH RASSAM.

25. *Léxico filosófico,* por ANTONIO MILLÁN PUELLES.

26. *Historia de España Contemporánea,* por JOSÉ LUIS COMELLAS.

27. *Manual de Antropología Filosófica,* por JACINTO CHOZA.

LOS criterios con que ha sido elaborado el texto de este MANUAL DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, son los siguientes:

En primer lugar se han tenido en cuenta las aportaciones de las diversas ciencias positivas, especialmente la biología, la psicología y psiquiatría, la antropología sociocultural, la sociología, la historia y el derecho. Los capítulos más relacionados con cada una de esas áreas han sido revisados por catedráticos de esas materias de diversas universidades españolas.

En segundo lugar se ha tomado como punto de referencia el lenguaje ordinario, de manera que se pueda reconocer a qué expresiones coloquiales y a qué acontecimientos de la vida ordinaria corresponden las diversas expresiones de las diversas ciencias y de los diversos sistemas filosóficos. Todo ello facilita la comprensión de los problemas de un modo directo y vivo, y le da al manual un valor pedagógico que lo hacen muy estimable desde este punto de vista.

En tercer lugar, los conceptos filosóficos claves sobre los que el manual está elaborado provienen de filósofos muy diversos. Se han tenido en cuenta las corrientes filosóficas más importantes, y se han señalado las correspondencias terminológicas entre unas y otras, de manera que se pueda percibir la realidad misma independientemente de que se designe con una terminología aristotélica, tomista, racionalista, kantiana, hegeliana, existencialista o analítica. De este modo no sólo se eleva el valor pedagógico del libro, sino, sobre todo, su valor filosófico, puesto que designar la misma cosa o el mismo conjunto de fenómenos con términos de diferentes sistemas, deja el pensamiento libre de servidumbres respecto de las escuelas filosóficas y le permite disponer de los recursos conceptuales de todas ellas al afrontar de un modo más plural y más directo la realidad que se esté considerando en cada caso.

Quienes se hayan formado en diferentes escuelas filosóficas entran en diálogo entre sí, y con la realidad misma, porque los conceptos claves utilizados no se han tomado según la congruencia que tienen con los restantes conceptos del sistema del que provienen, sino según su adecuación o según su mayor exactitud y penetración a la hora de describir los fenómenos humanos que en cada caso se analizan.

La articulación unitaria de todos esos conceptos no proviene, pues, de sus respectivos sistemas filosóficos, sino de la realidad del hombre, que siendo por una parte unitaria, por otra parte registra en sí misma numerosas fracturas y conflictos.

La selección bibliográfica que se recoge al final del libro, en la que se incluye la correspondiente a cada capítulo, permite tanto al profesor como a los estudiantes ampliar por cuenta propia cada tema, tanto en lo que se refiere a las fuentes como en lo que se refiere a monografías básicas sobre los temas más importantes de la Antropología filosófica.

El autor, JACINTO CHOZA es catedrático de la disciplina en la Universidad de Sevilla, ciudad en la que nació en 1944. Ha enseñado también en las universidades de Navarra y Murcia y durante el curso 1979-80 fue becado como *Visiting Professor* en la Columbia University de Nueva York. La extensa serie de artículos y libros publicados, y su participación en congresos y sociedades científicas avalan la relevancia de su nombre en el campo de la Antropología filosófica.